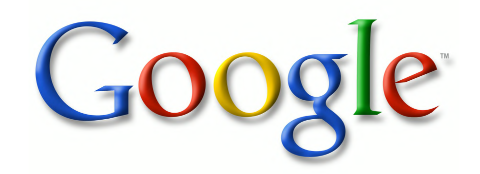
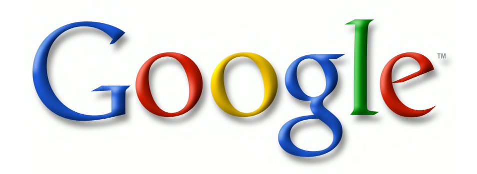
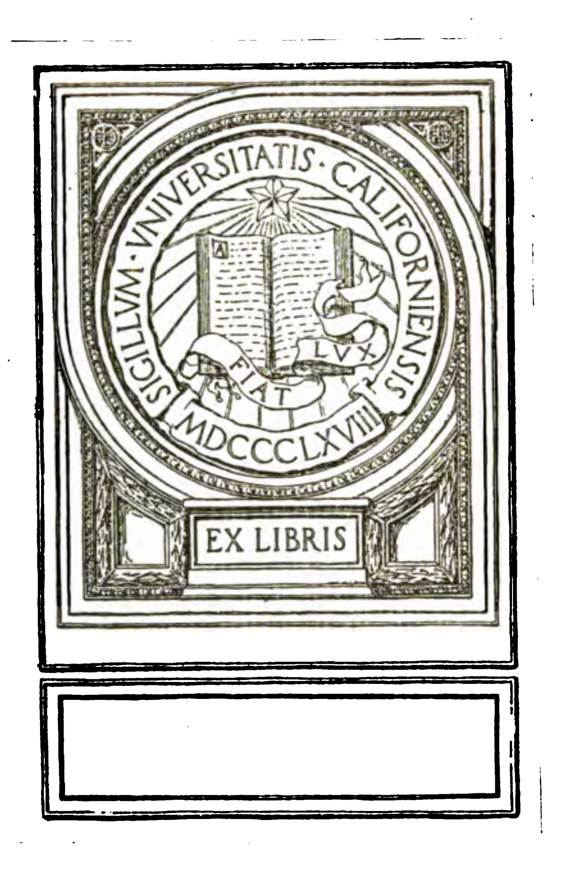
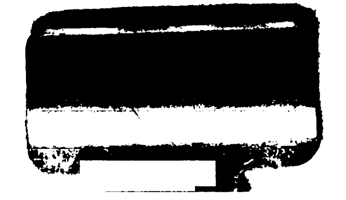







SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Antignostikus,

Geist des Tertullianus

und

Einleitung in dessen Schriften.

Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Glaubens- und Sittenlehre in den ersten Jahrhunderten

von

Dr. August Neander.

Veritas non in superficie est, sed in medulla et plerumque aemula manifestis.
Tertullianus.

Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage.

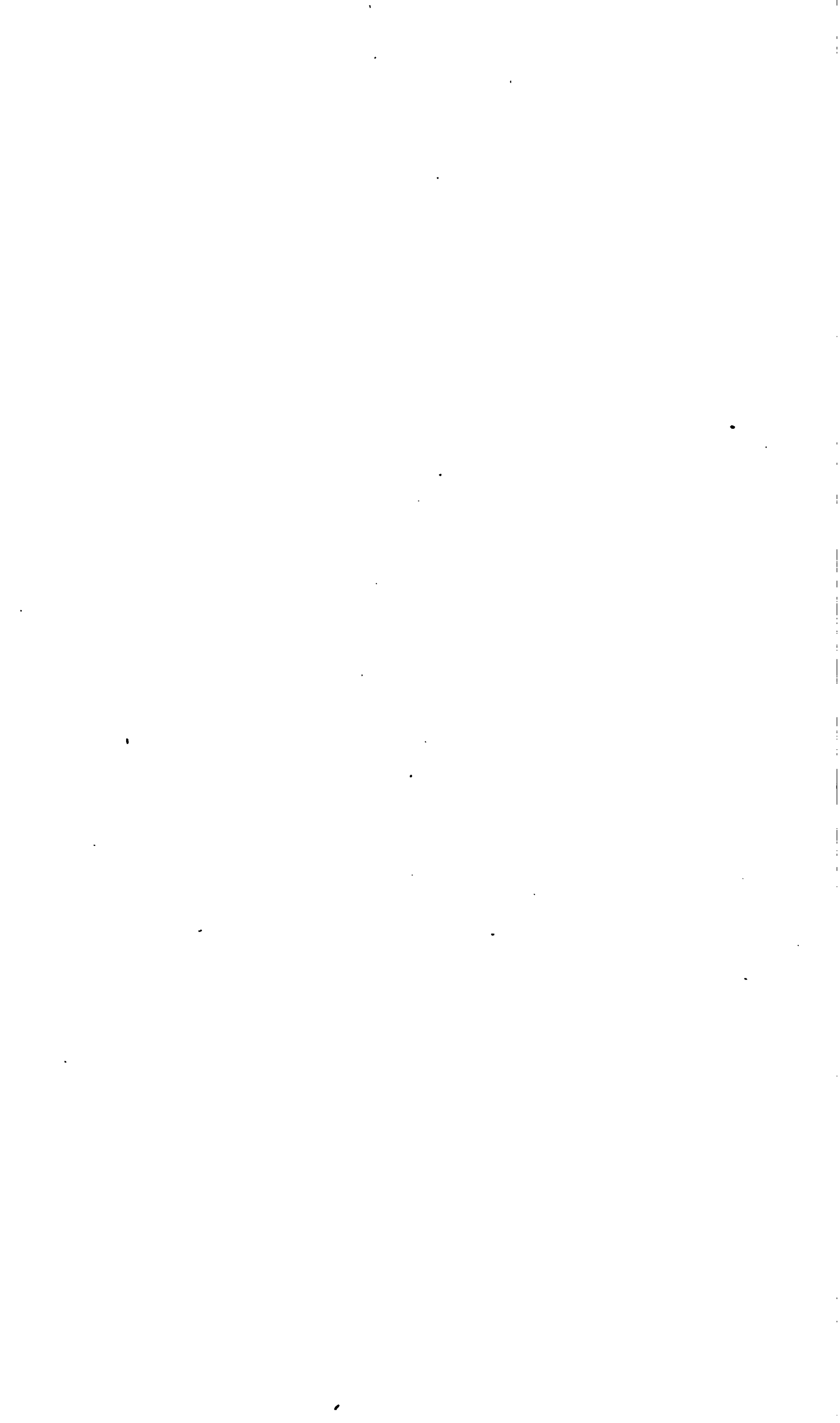
Berlin,
Ferd. Dümmler's Buchhandlung.
1849.

Meinem theuren Freunde,

dem

Dr. Julius Müller

in Halle.



Es macht mir Freude, meine erscheinenden neuen Schriften solchen Namen, die mir besonders theuer sind, zu weihen, und in dieser zu isoliren und zu trennen so sehr geeigneten Zeit das Bewußtsein der innigen Geistes- und Herzensgemeinschaft mit Denen, mit welchen ich nicht bloß in dem Einen Grunde, der alles Christliche in allen mannichfaltigen Formen trägt, sondern auch in einer gemeinsamen theologischen Grundrichtung mich eins weiß, öffentlich auszusprechen, und es ist Keiner, dem ich in dieser Hinsicht so nahe zu stehen glaube, wie Ihnen, mein vielgeliebter Freund. Der gnädige Gott erhalte uns diese Einheit und lasse sie durch den reinigenden Einfluß seines Geistes immer mehr hervortreten und verklärt werden. Ich danke ihm aus vollem Herzen, daß er Sie uns und seiner streitenden Kirche, die solcher Repräsentanten der in der Wahrheit gegründeten echten Mitte so sehr bedarf in dieser schweren, zerrissenen Zeit, erhalten hat unter den Verheerungen jener Seuche, die Ihrer Stadt besonders gedroht haben. Er erhalte Sie ferner durch seine schützende Obhut und stärke Sie an Geist und Leib, daß Sie der theuren Jugend noch lange zum lebendigen Vorbild und zum weisen Führer dienen, auch wenn wir Aeltere abberufen

worden, daß Sie durch Rede und Schrift wie bisher davon zeugen mögen, wie kindlicher, demüthiger Christenglaube mit freier besonnener Wissenschaft im Einklang stehen kann, zu warnen vor dem Abgrund der alles Leben verzehrenden Verneinung und vor der Knechtschaft alter wieder heraufgebannter oder neuer Menschensatzungen, dafür zu kämpfen, daß uns erhalten werde für Geist und Gemüth die echte Freiheit, die uns Christus erworben, vorzuleuchten in der Demuth des Glaubens und des Wissens, der Einfachheit in der Gesinnung, im Denken und in der Sprache. Ich nenne diejenigen Eigenschaften, welche mir im Verhältniß zu den mannigfaltigen Verirrungen unserer Zeit an Ihnen besonders theuer sind, besonders wichtig und segensreich mir zu sein scheinen für die Bildung und Leitung der Jugend, obgleich ich wohl weiß mit Ihnen, daß kein Mensch der Feier und der Verehrung würdig ist, daß wir Alle im Wissen und Thun Bettler und arme Sünder sind und bleiben.

Von ganzem Herzen der Ihrige

A. Neander.

Berlin, den 1. Juli 1849.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Da ich, durch mein noch fortdauerndes Augenübel immer noch genöthigt, nur fremder Augen mich zu bedienen, dadurch gehindert worden, an der Fortsetzung meiner Kirchengeschichte, so rüstig wie ich es wünschte, fortzuarbeiten, so wandte sich meine Aufmerksamkeit auf die Vervollkommnung längst erschienener Werke, was ich mit Hülfe fremder Augen leichter vollbringen konnte. Je größer die Bedeutung des Tertullian für den Entwicklungsgang der abendländischen Kirche ist, und für den Entwicklungsprozeß des Christenthums, der sich darin abspiegelt, überhaupt, je größer die Bedeutung dieses Kirchenlehrers unter den originellen Geistern aller Jahrhunderte, je größer mein besonderes Interesse für die große und tiefe Eigenthümlichkeit dieses Mannes immer war, desto mehr mußte ich wünschen, eine vor 24 Jahren unternommene Lieblingsarbeit nicht mit den ihr anklebenden Mängeln in Inhalt und Form fortdauern oder wegen derselben untergehen zu lassen. Obgleich noch Exemplare von der ersten Auflage vorhanden waren, so zeigte sich doch die für das Interesse der Literatur eifrige Verlagshandlung gleich bereit, meinem Wunsche, daß

dieses Werk in einer neuen, vollkommnern Gestalt erscheinen möge, zu dienen.

Es war eine Zeit der Geistesverfinsterung, welche sich Aufklärung nannte, welche in beschränktem Dünkel unbewußter Geistesarmuth auf das Große früherer Jahrhunderte bemitleidend herabsah, wo man auch eine so großartige Erscheinung wie die in dem schroffen Geiste dieses Mannes aufgehende neue Welt des Christenthums nicht zu verstehen wußte, und wenn man einige paradoxe Ausdrücke des großen Kirchenlehrers über Philosophie und Vernunft, ohne den Kern in der harten Schale verstehen zu können, aus dem Zusammenhang gerissen angeführt hatte, damit glauben konnte, den ganzen Mann charakterisirt zu haben. Diese Zeit war überwunden. Wir nennen den seligen Schleiermacher, den großen Lehrer unserer Nation, von welchem dieselbe in Beziehung auf eine Entwicklung der Zukunft immer noch viel zu lernen haben wird, als den großen Mann, zu dessen vielseitigen Verdiensten es gehört, dazu besonders mitgewirkt zu haben. Und der nach Abwerfung des fremden Joches wieder mehr zum Selbstbewußtsein erwachende deutsche Geist, der darin sein Wesen hat, in den göttlichen Dingen sich zu vertiefen, sehnte sich aus der Armuth und Flachheit jener Zeit zu dem Wehen eines höhern Geistes in frühern Jahrhunderten der Kirche zurück. Man wurde wieder fähig, die mannichfaltigen Erscheinungsformen des Christenthums, auch die dem in der Gegenwart heimischen Geiste weniger ansprechenden, zu verstehen, und mit Liebe in dieselben einzugehen. In jener Morgenröthe einer anzubrechen scheinenden bessern Zeit, welcher durch die gemeinsame Schuld,

die Jeden auffordert, an seine Brust zu schlagen, die nachfolgende Entwicklung nicht entsprach, erschien zuerst dieses Buch. Seitdem ist jener überwunden scheinende Standpunkt, den wir vorhin bezeichnet haben, mit größerer Armuth, obgleich mit eingebildetem Reichthum, mit weit größerer Frechheit des Absprechens über alles dem an der Erdscholle haftenden kleinen und gemeinen Sinn Unfaßliche wiedergekehrt. An die Stelle jenes sogenannten vulgären Rationalismus, bei dem noch ein ehrenwerther Rest der Anerkennung des Ueberweltlich-göttlichen, des religiös-ethischen Sinnes vorhanden war, ist der allerdings aus der konsequenten Ausbildung desselben Prinzips hervorgegangene, als den sublimern sich bezeichnende, in der That aber weit gemeinere getreten, das Evangelium der Menschheitsapotheose, die ein anderer Name für den Atheismus ist, und die, nachdem sie mehrere Jahrzehnte hindurch in der Theorie ausgebildet, ihre unheilvollen Wirkungen leicht vorhersehen ließ, und endlich, ins Leben immer mehr übergegangen, seit den Freveln des schmachvollen 18. März ihre weltzerstörenden und auflösenden Wirkungen, welche alle höhern Güter der Menschheit zu vernichten drohen, zum Verderben und zur Schande unserer Nation immer mehr offenbart hat.

Ich habe diese neue Auflage zu bereichern gesucht, wie an Inhalt und Form zu verbessern. Schon der veränderte Titel wird errathen lassen, von welcher Seite ich besonders dieses Werk zu bereichern suchte; auch werden sich manche neue Untersuchungen über Auslegung und Lesart in schwierigen Stellen zu erkennen geben. Ich meine, daß für eine bessere Ausgabe eines Schriftstellers von so eigenthümlicher Art, in dem

so viel Dunkles ist, der gewiß schon so früh nicht verstanden worden, noch weit mehr dadurch, daß man sich in Denkweise und Sprache des Mannes hineinstudirt, und daraus die ursprüngliche Lesart wiederherzustellen lernt, als durch Vergleichung von Handschriften geleistet werden kann. Bald nach der Erscheinung der ersten Auflage erfolgte die bekannte Recension des seligen Dr. v. Cölln, des Mannes, der in Allem, was er unternahm, etwas Eignes und in seiner Art Tüchtiges geleistet hat; diese Recension war eine dem Verfasser und dem Werk sehr ungünstige. Er erkannte nicht, was ich bei dieser Arbeit wollte, und legte einen fremden Maaßstab bei der Beurtheilung derselben an. Doch in Manchem mußte ich ihm Recht geben, wovon auch diese neue Auflage zeugen wird; Manches mußte ich gegen seine Einwendungen festhalten; Manches konnte ich von meinem theologischen Standpunkte gar nicht berücksichtigen. Es war ein augenblickliches Mißverhältniß zwischen mir und dem Verfasser; bald klärte sich dieses auf durch seine Recension meiner Kirchengeschichte. Später überraschte er mich an einem Sonntag Morgen durch seinen Besuch. Er war mir damals persönlich noch ganz unbekannt. Wir geriethen bald in ein inniges theologisches Gespräch, in welchem zwar die Verschiedenheit unserer theologischen Standpunkte hervortrat, das aber doch die Folge hatte, daß wir mit dem Bewußtsein einer über die bedeutenden zwischen uns obwaltenden theologischen Differenzen hinausgehenden Herzensgemeinschaft und einem herzlichen Händedruck uns von einander trennten. Ich ahnte damals nicht, daß wir den theuren Mann, der noch so viel für die Wissenschaft leisten konnte, sobald verlieren sollten.

Nach einer andern Auffassung von dem Wesen der historischen Kunst und dem, was Verständniß eines Schriftstellers ist, was dazu gehört, das Bild eines Mannes darzustellen, wird vielleicht Mancher die Wahrheit in dieser Darstellung hin und wieder vermissen; es wird ihm so scheinen, daß ich die fremdartigen Auswüchse, das Barocke, Monströse nicht genug hervorgehoben habe. Ich muß es aber als die Aufgabe des Geschichtschreibers wie des Malers betrachten, die Seele des Mannes, die ihn beseelende Idee in seiner Physiognomie hervortreten zu lassen. Erst von hier aus kann sich auch der Schlüssel ergeben, um das Karikaturartige, wodurch die Erscheinung der Seele und Idee getrübt wird, recht verstehen zu lernen; doch das Karikaturartige hervorzuheben, dies kann immer nur das Untergeordnete, nicht die Hauptsache sein. Das göttliche Gepräge in der Erscheinung zu erkennen, dies aus seinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtsein zu entwickeln, das kann allein die würdige Aufgabe des Geschichtschreibers sein, um deren willen es allein der Mühe werth ist, Geschichte darzustellen. Wer darüber anders denkt, dem lasse ich das Seine.

Möge der gnädige Gott dieses Buch in diesem neuen Gewand mit seinem Segen begleiten, und es insbesondere dazu dienen lassen, der theuren Jugend, die sich dem Studium der Theologie weiht, das Bild dieses großen, einflußreichen Kirchenlehrers und des Entwicklungsprozesses der christlichen Wahrheit in dieser ersten Zeit näher zu bringen.

Schließlich muß ich wieder meinen besondern Dank meinem jungen Freunde, dem Kandidaten Schneider aussprechen für die Treue und Geschicklichkeit, mit der er wie bei der Entwer-

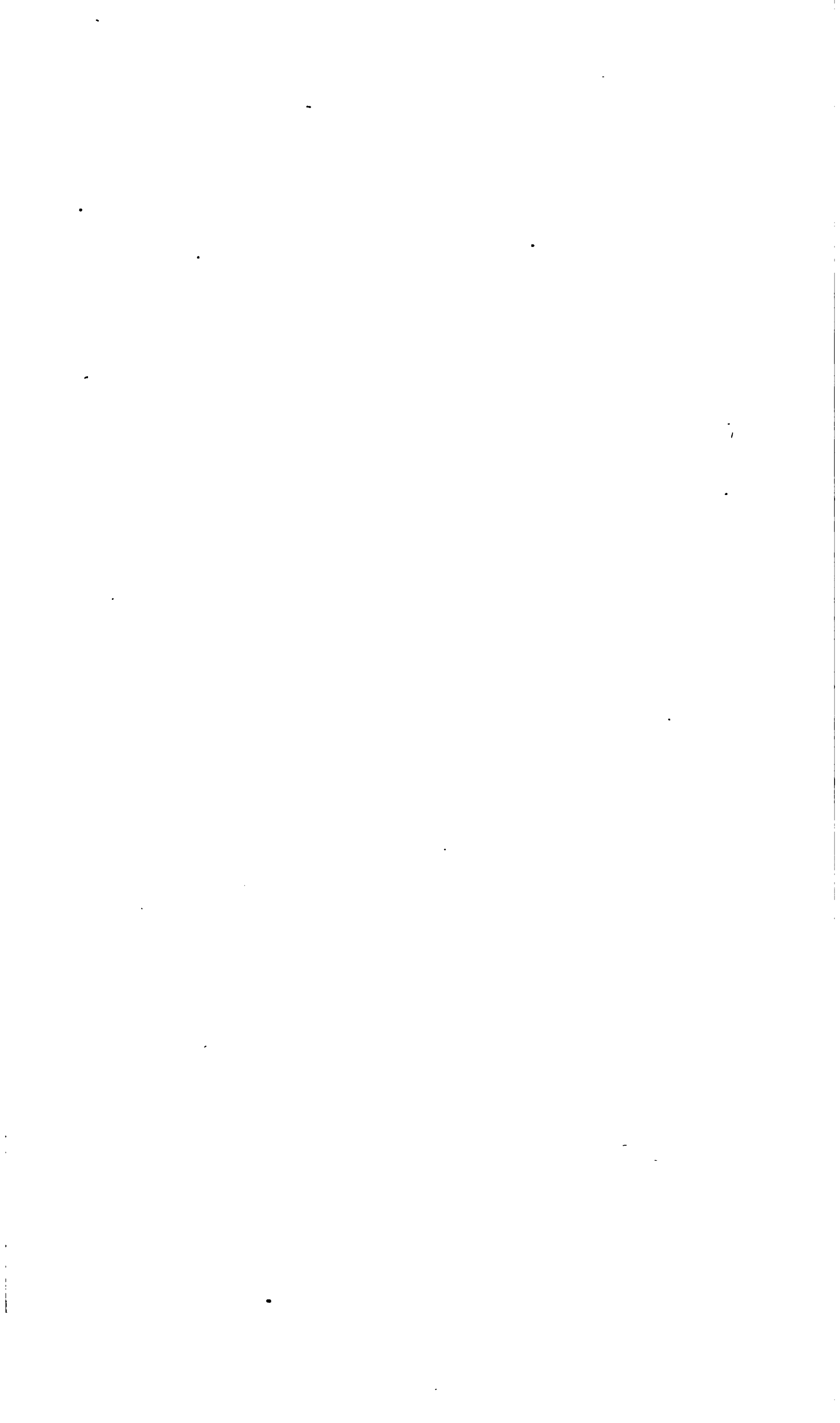
fung eines Theils dieser Auflage mir geholfen, so den Druck des Ganzen, da meine Augen mir keine Revision erlaubten, allein geleitet hat. Es mußte ihm diesmal um desto schwerer werden, da das Ganze nach meinen Diktaten von Verschiedenen geschrieben worden.

Ich habe unterdessen auch, soviel es mir der Mangel meiner Augen erlaubt, und soweit es bei der Erschwerung der Berufsarbeiten durch diesen Mangel möglich war, für die Fortsetzung meiner Kirchengeschichte fortzuarbeiten gesucht, und es wird immer mein inniger Wunsch bleiben, diese mit Gottes Hülfe ins Werk setzen zu können, wofür mir ja bei meinem vorgerückten Alter auf jeden Fall nur wenige Zeit übrig bleibt.

Berlin, den 1. Juli 1849.

A. Neander.

Tertullianus.



Einleitung.

Es ist die große Bedeutung des Kirchenlehrers, mit dem wir uns beschäftigen wollen, daß wir in ihm den ersten Repräsentanten der aufkeimenden eigenthümlichen Gestaltung des christlichen und theologischen Geistes erkennen, welche in der abendländischen Kirche durch alle folgenden Jahrhunderte hindurchgeht, — die Gestaltung, in welcher das anthropologische und das soteriologische Element das vorherrschende ist. In Tertullian finden wir die ersten Keime jenes nachher in Augustin mehr verklärt und geläutert erscheinenden Geistes; wie von Augustin die scholastische Theologie ausgegangen ist, und in ihm auch die Reformation ihren Anschließungspunkt fand. In Tertullian sehen wir alles dies vorgebildet, und er macht einen eigenthümlichen bedeutenden Wendepunkt in dem Entwicklungsprozeß der Kirche, die Gränze zwischen zweien sich von einander scheidenden Epochen. Als einen Mittelpunkt, um den sich Alles dreht, können wir hier die Erscheinung des Gnostizismus betrachten, — der erste großartige Versuch, die vorhandenen Bildungselemente in das Christenthum hinüberzu leiten, und die bisher mehr vernachlässigte Erkenntnißseite desselben weiter auszubilden; das Streben des nach Erkenntniß sich sehnenden Geistes der alten Welt, der durch das Vorhandene unbefriedigt war, die Schätze, die das Christenthum hier darbot, zum Bewußtsein zu bringen und zu heben. Nach dem verschiedenen Verhältniß zu dem Gnostizismus sondern

sich nun die eigenthümlichen Geistesrichtungen in der Kirche. Von der einen Seite eine Richtung, welche nur im Gegensatze mit dem Gnostizismus sich bestimmt, nur abstoßend zu den Bildungselementen, mit denen der Gnostizismus das Christenthum verschmelzen will, sich verhält, welche das praktisch christliche Interesse der vorherrschend spekulativen Richtung der Gnosis entgegenstellt, welche mit aller Macht nur den Thatsachen des Christenthums sich anklammert, und eine idealistische Verflüchtigung mit kernhaftem religiösen Realismus zurückweist. Von der andern Seite diejenige Richtung, welche in dem Streben nach Erkenntniß dem Gnostizismus sich näher anschließt, ein demselben zu Grunde liegendes wahres Geistesbedürfniß erkennt und zu befriedigen sucht, von einer falschen Gnosis zu einer wahren, in dem Wesen des Christenthums begründeten überzuleiten strebt. Beide Richtungen haben ihre Einseitigkeiten und Mängel, und mußten einander das Gegengewicht halten und einander ergänzen, um den gesunden Entwicklungsprozeß der christlichen Wahrheit zu befördern. Die erste unter diesen Richtungen führte zu einer dem Gnostizismus grade entgegengesetzten Verirrung; die andre wurde von dem, was in dem Gnostizismus das Irrthümliche ist, selbst mit ergriffen. Wie wir den großen Origenes als den Repräsentanten der zweiten Richtung besonders betrachten müssen, so werden wir in Tertullian den Repräsentanten der ersten erkennen. Das starre, kräftige Hervorheben des eigenthümlich Christlichen mit schroffem Abstoßen von allem Fremdartigen in scharfem Gegensatz mit der vorhandenen Welt, das ist es, was Tertullians Geist auszeichnet. Daraus erhellt aber auch die großartige Einseitigkeit seines Wesens, das Trübende in der Auffassung des Christenthums; denn dieses kann nicht als weltabstoßendes, sondern nur zugleich als weltaneignendes und verklärendes Prinzip verstanden werden. Wo das Letztere nicht stattfindet, wird auch die rohe Natur den vergeistigenden Einfluß des Christenthums nicht recht erfahren können, wie dies

bei Tertullian der Fall war. Dem Gnostizismus stellte sich im schärfsten Gegensatz gegenüber der Montanismus, und Tertullian ist der bedeutendste Repräsentant desselben, auf dessen Bildungsgang der Montanismus viel einwirkte, und durch den dieser erst systematisch ausgebildet wurde. Man muß das Wesen des Montanismus und die Stellung desselben in dem Entwicklungsprozeß des Christenthums recht verstehen, um den Geist Tertullians recht verstehen zu lernen.

Es ist die Zeit, da das übernatürlich göttliche Prinzip des Christenthums, nachdem es zuerst als solches in seiner Unmittelbarkeit erschienen war, in die Vermittlung menschlicher Bildung eingehen, das Uebernatürliche immer mehr natürlich werden, auf die Zeit der vorherrschend unmittelbaren Eingebung und des Wunders die Verarbeitung durch die von dem göttlichen Leben beseelte Geistesthätigkeit folgen sollte; und nun stellte sich einem solchen anzubahnenden Prozeß die Richtung entgegen, welche das Element des Uebernatürlichen, das Element der Eingebung, wo der Geist sich nur leidend verhalten sollte, immer auf gleiche Weise festhalten wollte. Eben von dieser Seite stellt sich der Montanismus dem Gnostizismus als das andre Extrem entgegen. Wir sehen in demselben eine die Welt und das Natürliche nicht aneignen, sondern nur abstoßen wollende Richtung, welche den Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen zu einem bleibenden machte, da doch das Christenthum diesen Gegensatz zu vermitteln und harmonisch auszugleichen strebte. So mußte der Montanismus zu einem vorherrschend asketischen Element hinführen. Es erhellt schon aus dem Gesagten die Verwandtschaft zwischen dem Geist Tertullians und dem Montanismus. Ueberhaupt, wenngleich wir durchaus keinen Grund finden können, die geschichtliche Persönlichkeit eines Montanus zu leugnen, so müssen wir diese doch für das Mindeste in Verhältniß zu den von dem Montanismus ausgegangenen Geistesbewegungen halten. Durch das Auftreten des Montanus in Phrygien wurde nur

der zufällige Anstoß gegeben dazu, daß Richtungen, welche in dem Entwicklungsprozeß der Kirche sich längst gebildet hatten, sich in einem Punkte ablagerten und zusammenzogen; und es ist daher weit Größeres, als von seiner Eigenthümlichkeit sich erwarten ließ, von ihm ausgegangen. Er war nur das unbewußte Organ dafür, daß eine entschiedene Geistesrichtung, die in verschiedenen Theilen der Kirche sich entwickelt hatte, mit klarem Bewußtsein und größerer Stärke sich aussprach. Den zerstreuten Elementen wurde ein Vereinigungspunkt gegeben. So verhält sich der Montanismus auch zu Tertullian. Was in seiner religiösen Eigenthümlichkeit und seinem eigenthümlich religiösen Entwicklungsgange sich längst vorbereitet hatte, wurde dadurch nur stärker sich auszusprechen, sich seiner selbst mehr bewußt zu werden veranlaßt. Um desto weniger werden wir daher geneigt sein können, statt in dem, was bei Tertullian schon früher vorhanden war, die Anschließungspunkte für seine montanistische Richtung zu suchen, seinen Uebertritt zum Montanismus aus äußerlichen Veranlassungen erklären zu wollen.

In derselben Zeit entwickelte sich auch immer mehr jene Veräußerlichung des christlichen Geistes, jene daher rührende Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, woraus der römische Katholizismus nachher hervorging. Der Montanismus ist zwar auch von einer Seite in solcher Veräußerlichung befangen, und streift von dem christlichen Standpunkt ausgehend eben dadurch an den alttestamentlichen wieder an; aber von der andern Seite bildet er, ein alttestamentliches Prophetenthum hervorhebend, den Gegensatz gegen das mit dem christlichen Standpunkte sich wieder verschmelzende alttestamentliche Priesterthum. Das freie Walten des Geistes, wenngleich in einer mehr alt- als neutestamentlichen Form, stellt sich der starren traditionellen Richtung entgegen. Von dieser Seite bildet Tertullian als Repräsentant des Montanismus einen Gegensatz zu dem sich mehr ausprägenden hierarchischen Element. Auch in dieser Hinsicht ist er ein wichtiges Glied der

Entwicklung. Vermöge des großen Einflusses, den er erhielt, durch sein Verhältniß zu dem Cyprian, der ihn seinen Lehrer nannte, hat er aber auch darauf eingewirkt, daß das montanistische Element in einer dem kirchlichen Geiste entsprechenden Umgestaltung in die Entwicklung der abendländischen Kirche selbst überging.

Auf alle diese Beziehungen müssen wir, den Tertullian, wie er sich in seinen Schriften abspiegelt, näher betrachtend, aufmerksam sein.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geboren in den späteren Zeiten des zweiten Jahrhunderts, war der Sohn eines Centurio im Dienste des Prokonsul zu Karthago. Obgleich von keinem ansehnlichen Stande, muß er doch eine gute literarische Bildung empfangen haben; denn seine Schriften zeigen eine große Belesenheit und eine Mannichfaltigkeit geschichtlicher, alterthümlicher Kenntnisse. Er war mit der griechischen Sprache gut genug bekannt, um selbst Abhandlungen in derselben schreiben zu können. Wenn wir aus Tertullians Schriften selbst den Stand und Beruf, von dem er herkam, erkennen wollen, wird uns nicht bloß das Eigenthümliche der rhetorischen Bildung entgegentreten, vermöge welcher er schon in seiner Jugend mit rhetorischen Uebungsstücken sich beschäftigt zu haben scheint [1]); sondern in der ganzen Art seiner Beweisführungen und seiner Polemik erkennen wir leicht den ehemaligen Advokaten, der unwillkürlich die ihm von dem Sachwaltergeschäft anklebende Gewohnheit auf die kirchliche Polemik übertrug, wie er nur so viel als möglich Gründe für das, was er beweisen wollte, aufsuchte, ohne es mit der Wahl derselben genau zu nehmen. Zwar kann man dieses aus dem Eigenthümlichen seiner Geistesart

1) Als Jüngling richtete er an einen heidnischen Philosophen (cfr. Hieron. ep. 22 ad Eustoch.) eine nach Art der rhetorischen Deklamationen verfaßte Schrift über die Schwierigkeiten des Ehestandes. Cfr. adv. Jovinian. lib. I c. 13: Quum adhuc esset adolescens, lusit in hac materia.

und seines Charakters, der darin gegründeten Neigung, das einmal Erfaßte recht auf die Spitze zu treiben und bis zur Uebertreibung durchzuführen, erklären wollen; aber wenn wir das Juridische seiner Sprache, das auch in die kirchliche Terminologie übergegangen ist, die aus der Rechtsgelehrsamkeit entlehnten Vergleichungen damit verbinden, werden wir doch ein Merkmal seines früheren Standes darin finden. Und wohl mag dies durch eine Nachricht des Eusebius, der schwerlich nur durch eine aus den Schriften selbst abgeleitete Vermuthung dazu geführt worden ist, bestätigt werden [1]). Wir finden nun einen römischen Rechtsgelehrten Tertyllianus oder Tertullianus, von dem Fragmente in den Pandekten aufbewahrt sind. Wenn es sich auch wahrscheinlich machen ließe, daß dieser in dem Zeitalter unsres Kirchenlehrers gelebt hätte, so würde bei dem Stillschweigen der Alten über diesen Punkt noch immer nicht daraus hervorgehen, daß derselbe von unserm Kirchenlehrer nicht zu unterscheiden sei; denn die Namensgleichheit könnte dies doch nicht beweisen, zumal die Namen Tertius, Tertullus, Tertullianus bei den Römern nicht so selten waren. Und auch die Sprachähnlichkeit in jenen Bruchstücken und in den Schriften des Kirchenlehrers wäre kein genügender Beweis, da diese durch den gemeinschaftlichen juridischen Sprachgebrauch hinlänglich erklärt würde.

Tertullian lebte zuerst als Heide. Er selbst rechnet sich unter diejenigen Menschen, welche einst blind ohne das Licht des Herrn [2]) waren. Karthago, seine Vaterstadt, gehört unter die Hauptstädte, welche damals Sitze großen Sittenverderbnisses waren. Tertullian war vielleicht als Heide nicht frei

1) Euseb. hist. eccl. II, 2: *Τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ.* „Ein Mann, der die römischen Gesetze genau kannte;“ was wir zusammenhalten mit dem Nachfolgenden, wo er ihn als einen der Angesehensten in Rom bezeichnet: *Τάτε ἄλλα ἔνδοξος, καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.*

2) Coeci sine Domini lumine. De poenit. cap. 1.

geblieben von der Ansteckung desselben, wie man aus seinem eignen Geständnisse schließen könnte[1]). Wer nun so mitten aus dem Verderben der Heidenwelt zum Christenthum übertrat, der konnte desto mehr aus eigner Erfahrung von der umbildenden Kraft des Evangeliums zeugen; und wie Andre, welche besonders dazu berufen waren, die Eine Seite des Christenthums, den Gegensatz von Natur und Gnade, zum Bewußtsein zu bringen, durch einen scharfen Abschnitt in ihrer eignen Lebensentwicklung dazu geführt worden waren, dessen inne zu werden, ein Paulus, Augustin, Luther, so war dies auch bei Tertullian der Fall, der Erste, der nach Paulus den christlichen Standpunkt besonders von dieser Seite darstellt. Tertullian redet häufig aus der Mitte solcher Erfahrung. Mit Abscheu dachte er an das heidnische Leben und dessen Lüste zurück; z. B. wenn er die Abscheulichkeit der grausamen Fechterspiele schildernd sagt: „Keiner kann dies vollständiger darstellen, als wer noch Zuschauer derselben ist. Ich will lieber es daran fehlen lassen, als daran zurückdenken[2])." Aus dem Gegensatz zu dem, was er früher war, erklärt sich auch die asketische Richtung seines christlichen Ernstes, die überhaupt, wie für die erste Entwicklung des Einzelnen nach seiner Bekehrung, so für die erste Entwicklung der mitten aus der Heidenwelt im Gegensatz mit derselben sich bildenden Kirche etwas Naturgemäßes war. Es giebt liebenswürdige Naturen, in denen das schon entwickelte Schönmenschliche durch das göttliche Leben, welches das Christenthum hinzubringt, verklärt wird, und in denen das Christenthum in einem so natürlich schönen Gefäße sich darstellend in einer desto liebenswürdigeren Gestalt erscheint. Es giebt schroffe und eckige Naturen, in denen, wenn sie nach vielem Kampfe zum christlichen Leben

---

1) Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. De resurrect. carnis cap. 59.

2) De spectaculis cap. 19.

hindurchgedrungen sind, das Rauhe und Schroffe durch die Macht des Christenthums überwunden und ausgeglättet wird. Es giebt andre solche Naturen, bei denen, wenn sie gleich von dem Christenthum tief durchdrungen worden, doch das Schroffe und Eckige, das Harte und Rauhe ihres natürlichen Wesens immer noch zurückbleibt und zurückwirkt. Der Schatz des göttlichen Lebens erscheint hier in einer unangemeßneren Form, die im Umgang bei der oberflächlichen Betrachtung leicht zurückstoßen kann. Zu diesen letzteren gehört Tertullian. Wenn er die christliche Geduld pries und seine natürliche impatientia damit verglich, davon sprach, wie schwer eine solche Tugend erworben werde, läßt er uns einen Blick in seine natürliche Gemüthsart hier thun [1]).

Es läßt sich aus keiner Stelle des Tertullianus beweisen, daß er vor seinem Uebertritt zum Montanismus der Geistlichkeit angehört habe. Es ist zwar gewiß, daß er in dem Buche de anima [2]) als einer der mit der Gemeinderegierung und dem Predigtamte sich beschäftigenden Presbyteren redet [3]). Aber er hat dies Buch als Montanist geschrieben, und nun könnte es ja wohl sein, daß ihn erst die schismatische montanistische Gemeinde in Karthago zu ihrem Presbyter gewählt hätte. Allein Hieronymus sagt es ausdrücklich, daß er zuerst Presbyter der katholischen Kirche gewesen sei. Wir haben keinen Grund, die Wahrheit dieser Nachricht zu bezweifeln, da es an und für sich nicht unwahrscheinlich ist, daß man einen Mann von Tertullians Eifer und seinen Kenntnissen und Geistesgaben zum Presbyter gewählt [4]). Es wird uns nicht

---

1) De patient. cap. 1: Ita miserrimus ego, semper aeger caloribus impatientiae.

2) Cap. 9.

3) Disserueramus. — Post transacta sollennia dimissa plebe, als, nachdem der Gottesdienst vollendet, die Gemeinde entlassen war, bloß die Geistlichen zurückblieben — nobis.

4) Wenn er de monogamia c. 12 und exhortat. cast. c. 7 aus der

bestimmt berichtet, an welcher Kirche Tertullian Presbyter gewesen. Am natürlichsten denkt man an die Gemeinde seiner Vaterstadt Karthago; denn er redet in verschiedenen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Karthago Ansäßiger. Aus einer Stelle seines Buchs de cultu fem.[1]) geht weiter nichts hervor, als daß er auch einmal Rom besucht habe, wozu ein Mann zu Karthago manche Veranlassung haben konnte. Hieronymus scheint zwar dafür zu zeugen, daß Tertullian ein Kirchenamt zu Rom verwaltete, indem er sagt, daß er durch den Neid und die Beleidigungen der römischen Geistlichkeit bewogen worden sei, zum Montanismus überzutreten. Aber es fragt sich, ob diese Nachricht geschichtlich begründet ist. Man war ja immer sehr geneigt, den Uebertritt von der katholischen Kirche zu einer häretischen Parthei aus äußerlichen Beweggründen erklärlich zu machen; und Hieronymus insbesondere konnte nie verschmerzen, was er von dem Hochmuth und der Eifersucht der römischen Geistlichkeit erlitten hatte, und es war ihm eine Gelegenheit willkommen, darüber zu klagen und frühere Zerwürfnisse daraus abzuleiten[2]). Die Erklärung des Eusebius über Tertullian ist zu kurz und zu

---

Person der Laien redet, so beweist dies nichts dagegen; denn es läßt sich recht gut denken, daß er in jenen Stellen von einem fremden Standpunkte communicative redete. Und bei der Stelle de oratione c. 15: „Nos vel maxime nullius loci homines" braucht man dies nicht einmal anzunehmen, — obgleich es möglich wäre, daß Tertullian dies Buch vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand, als Nichtmontanist (s. unten), geschrieben — sondern Tertullian konnte in der damaligen, von den hierarchischen Begriffen noch nicht so durchdrungenen Zeit auch wohl als Geistlicher so reden.

1) Cap. 6.

2) Wenn der selige v. Cölln in seiner Recension der ersten Auflage dieses Buchs (Hallesche Literaturzeitung Jahrg. 1825 Nov. S. 507) im Streit mit dem hier Gesagten die Partheilichkeit des Hieronymus für das römische Kirchenwesen hier anführt, so scheint mir dieser Widerspruch doch nicht begründet. Hieronymus konnte das Ansehn der römischen Kirche als solcher hochhalten, und doch über den Hochmuth und den Neid römischer Geistlichen klagen, wie das Letztere aus seinen Schriften erhellt.

dunkel, als daß man etwas Gewisses und Bestimmtes daraus ableiten könnte [1]).

Die wichtigsten Denkmäler von Tertullians innerem und äußerem Leben und seiner Einwirkung auf seine Zeit und die folgenden Zeiten sind seine Schriften. Wir sehen hier einen Mann, der, was er ergriff, mit ganzer Seele, mit feuriger Liebe ergriff, und der eben daher, wie er fest und feurig ergriff, so auch Alles, was sich dem durch ihn Ergriffenen entgegenstellte oder entgegenzustellen schien, schroff abzustoßen geneigt war. Und das, was er so ergriffen, oder was vielmehr ihn ergriffen hatte, war das Christenthum. Davon und dafür war er begeistert, wie es jeder Unbefangene, der sich die Mühe geben will, den Mann einer fremden Zeit verstehen zu lernen, ihm abfühlen muß. Freilich konnte die durch das Christenthum hervorgebrachte neue Schöpfung nicht auf einmal sich durchbilden. In der im Heidenthum zuerst entwickelten wilden, kräftigen, starren, punisch-römischen Natur stand noch Manches dem Geist des Christenthums, der durchdringen wollte, entgegen. Der überschwängliche Geist kam in eine ihm noch fremdartige Form, die er sich erst kämpfend aneignen mußte. Tertullian hatte Scharf- und Tiefsinn, dialektische Gewandtheit, aber keine logische Klarheit, Ruhe und Ordnung; einen tiefen, fruchtbaren, aber nicht harmonisch gebildeten Geist, und es fehlte diesem die Zucht der besonnenen Selbstbeherrschung.

---

1) Wir meinen die schon angeführten Worte: Ἀνὴρ τἄτε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν. Diese Worte können schwerlich so verstanden werden: „Einer der ausgezeichnetsten lateinischen Kirchenschriftsteller," wenn sie auch der willkürliche Uebersetzer Rufinus (inter nostros scriptores admodum clarus) so verstanden haben mag; sie können so verstanden werden: „Einer der angesehensten Männer in Rom." Aber man braucht nicht nothwendig anzunehmen, daß Eusebius hier von dem ausgezeichneten Platze Tertullians in der römischen Kirche rede. Es kann sein, nach dem Zusammenhange, daß er von dem Ansehn, in dem er noch als Heide stand, daß er von ihm als angesehenem Rechtsgelehrten zu Rom redet.

Tertullian war, obgleich Feind der philosophischen Spekulation, die ihm als Verfälscherin des Ursprünglichen erschien, doch selbst nicht ohne spekulativen Geist. Diesem fehlte nur die wissenschaftliche Form. Gefühl und Anschauungsvermögen herrschten bei ihm über das Begriffsvermögen vor. Ein von dem Christenthum erfülltes inneres Leben war hier der Verstandesentwicklung vorgeeilt. Tertullian hatte mehr und etwas Höheres im innern Leben, im Gefühle, in der Anschauung, als er in dem Begriffe zu entwickeln im Stande war. Eine neue innere Welt war ihm durch das Christenthum eröffnet, Gefühle und Ideen drängten sich in seiner lebendigen und feurigen Seele, und es fehlten ihm die angemessenen Worte, sie auszudrücken. Der neue überschwängliche Geist mußte sich ja erst seine Sprache bilden. Das afrikanische Latein war hier besonders ein fremdartiger Stoff, dem es an Bildsamkeit fehlte. Daher denn der Kampf zwischen lebendigen Gefühlen und Anschauungen und einer unbeholfenen, dem lebendigen Geiste Schranken entgegenstellenden Sprache [1]).

Von dem Tertullian gilt es deßhalb ganz besonders, daß er nur von innen heraus recht verstanden werden kann, daß man mit dem Geiste, der in ihm wohnt, sich recht befreundet haben muß, um in der mangelhaften Form das Höhere, das darin gebunden liegt, zu erkennen, und es aus dieser beschränkten Form, was überall die Sache der ächten Geschichtsbetrachtung ist, frei zu machen. Zu dem Ausgezeichneten dieses Mannes gehörte ein Witz, der ihn oft feine Kombinationen

---

1) Niebuhr, der alles Große jeder Art wohl zu schätzen wußte, und auch, wenngleich nur beiläufig über Tertullian Treffliches gesagt hat, spricht gegen die Annahme von einem besonderen Dialekt der afrikanischen Schule, als deren Repräsentanten man Apulejus und Tertullian betrachtet. Er sagt: „Das Eigenthümliche ihrer Sprache sind alles Ausdrücke der ältesten römischen Sprache, die sie zusammensuchten und anwandten (s. Vorträge über römische Geschichte, Bd. III S. 233).“ Allerdings wird man ja bei Tertullian keine Provinzialismen finden, die aus dem Einfluß der punischen Sprache abzuleiten wären.

auffinden ließ, der ihn aber auch zuweilen verleitete, blendende Scheingründe statt überzeugender Beweise zu setzen.

Tertullian trat in spätern männlichen Jahren zur Parthei des Montanus über. Man hat diesen Uebertritt, wie wir schon oben bemerkten, mit Unrecht aus äußerlichen Ursachen erklären wollen, statt ihn aus der inneren Geistesverwandtschaft abzuleiten. Wenn man seine Schriften nach der Verschiedenheit der Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, durchgeht, wird sich das Verhältniß des ursprünglich Tertullianischen zum Montanistischen am besten herausstellen. Wir wollen deßhalb Tertullians Schriften nach ihrem verschiedenen Inhalt in drei Klassen eintheilen, und in jeder Klasse diese Unterscheidung zu machen suchen. In der ersten Klasse verbinden wir mit denjenigen Schriften Tertullians, welche apologetisch und polemisch gegen das Heidenthum sind, diejenigen, welche sich überhaupt auf das Verhältniß der Christen zu den Heiden, auf das Verhältniß der christlichen Lebensweise zur heidnischen, auf die Leiden und die Handlungsweise der Christen unter den Verfolgungen beziehen. Wir verbinden diese Schriften mit einander wegen der ähnlichen Zeitveranlassungen, durch die sie hervorgerufen wurden, und woraus manche Verwandtschaft des Inhalts sich ergiebt.

Erster Abschnitt.

Erste Klasse der Schriften Tertullians.

Diejenigen, welche durch das Verhältniß der Christen zu den Heiden veranlaßt wurden, welche auf Vertheidigung des Christenthums gegen die Heiden, Bekämpfung des Heidenthums, auf das Leiden und Thun der Christen unter den Verfolgungen, den Verkehr der Christen mit den Heiden sich beziehen.

Erste Abtheilung.

Diejenigen dieser Schriften, welche Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus geschrieben hat.

Tertullians Bekehrung fiel wahrscheinlich in eine für die christliche Kirche günstigere Zeit. Die heftigen Ausbrüche der Volkswuth unter dem Kaiser Mark Aurel mußten von selbst nachlassen. Auf dessen Regierung, welche die Staatsreligion aufrecht zu erhalten und die derselben Gefahr drohende Religionsparthei zu unterdrücken suchte, folgte die Herrschaft des Kommodus, der sich um die alte römische Staatsordnung wenig bekümmerte; und wie Dio Kassius berichtet, soll derselbe durch die viel bei ihm geltende Marcia günstiger gegen die Christen gestimmt worden sein. So lange aber doch die seit dem Kaiser Trajan bestehenden Gesetze gegen das Christenthum als eine religio illicita nicht ausdrücklich zurückgenommen waren, konnten die Christen immer noch auf keine bleibende und allgemeine Ruhe im römischen Reiche rechnen; immer konnte durch einen

kleinen Anstoß von außen ihre Ruhe leicht wieder gestört werden. Solche Anstöße folgten in mehreren Gegenden auf die Regierung des Kaisers Kommodus: die Bürgerkriege, welche, als Didius Julianus im J. 193 von den Prätorianern die Kaiserkrone erkauft hatte, bald durch die Unzufriedenheit der Legionen angeregt wurden. Allgemeine Unglücksfälle fachten immer von Neuem den Volkshaß gegen die Christen, als die Feinde der Götter, an; wie Tertullian selbst sagt [1]): „Zum Vorwand für ihren Haß gegen die Christen gebrauchen sie auch das eitle Vorgeben, die Christen seien Schuld an allen öffentlichen Unglücksfällen. Wenn die Tiber die Mauern überschwemmt, wenn der Nil die Felder nicht befruchtet, wenn der Himmel sich verschließt [2]), wenn die Erde bebt, wenn eine Hungersnoth, wenn eine Seuche kommt, erschallt sogleich das Geschrei: Mit den Christen vor die Löwen! Die durch den Bürgerkrieg überhaupt aufgeregten Leidenschaften konnten auch gegen die dem Volksfanatismus immer verhaßten Christen sich hinwenden. Da ferner, nachdem der Kaiser Septimius Severus seine Mitbewerber um den Kaiserthron, den Pescennius Niger im Orient und den Klodius Albinus in Gallien, im J. 197 gänzlich besiegt hatte, mancherlei öffentliche Feste angestellt wurden, so gab dies wieder Gelegenheit zu mannichfachen Angriffen auf die Christen. Sie konnten keinen Theil nehmen an den heidnischen Lustbarkeiten, welche die Siegesfeier herbeiführte, an der Besuchung der unanständigen Schauspiele und der grausamen Fechterspiele [3]), an den Ehrenbezeugungen heidnischer Schmeichelei gegen die Kaiser (ihren Büsten Weihrauch zu streuen, zu opfern, bei ihren Genien zu schwören), und so erschienen sie als Feinde der römischen Götter oder Feinde

1) Apologet. cap. 40.

2) Augustin führt das alte Sprüchwort an: „Läßt Gott nicht regnen, so gieb es den Christen Schuld.“ Non pluit Deus, duc ad Christianos. Augustin. in Ps. 80.

3) S. unten.

der Kaiser und des Reichs [1]). Oder wenn auch nur einzelne strengere Christen manche an und für sich nichts Unchristliches enthaltende Feierlichkeiten nicht mitmachten, weil sie etwas Heidnisches darin zu sehen glaubten, z. B. bei einer allgemeinen Erleuchtung der Stadt ihre Häuser unerleuchtet ließen, so war dies genug, um die Christen einer Stadt dem öffentlichen Haß auszusetzen [2]).

Und wenn nun das Volk oder ein feindseliger Statthalter eine solche Veranlassung benutzte, Christen zu ergreifen und in's Gefängniß zu werfen, so konnten diese den immer noch bestehenden Gesetzen zufolge mit dem Tode bestraft werden. An solche in dem Kerker schmachtende Christen, welche dem Märtyrertode entgegensahen, fühlte sich Tertullian durch christliche Liebe gedrungen, Worte des Trostes und der Ermahnung zu richten [3]). Im Namen der ganzen Gemeinde und von Einzelnen, die in Liebeserweisungen gegen die leidenden Brüder und Glaubenszeugen mit einander wetteiferten, waren denselben viele leibliche Erquickungen in's Gefängniß geschickt worden. Tertullian war noch fern davon, mit so finsterer Strenge, wie späterhin als Montanist [4]), über diese unschuldigen Erweisungen christlicher Bruderliebe zu schmähen. Nur schien es ihm mit Recht wichtig, daß über den leiblichen Be-

---

1) Hostes populi Romani, principum Romanorum, irreligiosi in Caesares.

2) Klemens von Alexandria schrieb um diese Zeit die ersten Bücher seiner Stromata — denn er führt die Chronologie nur bis auf den Tod des Kommodus (lib. I fol. 337 ed. Paris.); hätte er aber unter der Regierung des Septimius Severus geschrieben, so würde er doch wahrscheinlich den Regierungsantritt dieses Kaisers zum terminus ad quem gewählt haben — und er sagt (lib. H fol. 414): „Wir haben täglich vor unsern Augen große Ströme des Märtyrerblutes; wir sehen sie verbrennen, kreuzigen, enthaupten.“ Ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων, ἀνασκινδαλευομένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων.

3) Ad martyres. 4) S. unten.

dürfnissen jener Bekenner die geistigen Bedürfnisse derselben — in einem Zeitpunkte, da ihnen der letzte Todeskampf und noch vorher so manche feinere, verborgenere und desto gefährlichere Versuchung bevorstand — nicht vernachlässigt würden. „Unter den leiblichen Nahrungsmitteln, — spricht er zu ihnen — welche euch die Mutter Kirche aus ihrem Vorrath, und die einzelnen christlichen Brüder aus ihrem Vermögen in das Gefängniß schicken, empfangt von mir auch etwas, das zur Bildung des Geistes diene. Es frommt nicht, daß der Leib genährt werde und der Geist Hunger leide: vielmehr, wenn das Schwache gepflegt wird, so muß doch auch das Stärkere nicht vernachlässigt werden [1]." Tertullian war fern von der schwärmerischen Verehrung des Märtyrerthums, welche in den Bekennern nicht mehr die der Sünde noch unterworfenen schwachen Menschen sehen ließ. Wenngleich er das Werk des heiligen Geistes darin erkannte, daß sie Todesfurcht und Martern durch die Kraft des Glaubens hatten überwinden können, so wußte er doch wohl, daß sie damit die Welt noch nicht ganz überwunden hatten, daß nach jenem einzelnen Siege, wenn sie nicht über sich selbst wachten, desto gefährlichere Versuchungen der Eigenliebe ihnen drohten, und deßhalb hielt er es für nothwendig, vor dieser Gefahr sie zu warnen. „Vor Allem, — spricht er zu ihnen — ihr gesegneten Märtyrer, betrübet nicht den heiligen Geist, der mit euch in den Kerker eingetreten; denn wenn er nicht mit euch in den Kerker eingetreten wäre, so würdet ihr auch heute nicht hier sein. Daher trachtet darnach, daß er hier mit euch verharre, und euch von hier zum Herrn geleite. Zwar ist auch der Kerker ein Wohnsitz des bösen Geistes, wo er die Seinen zusammenhält. Aber ihr seid deßhalb in den Kerker gekommen, um ihn auch

---

1) Es heißt zwar in der vorhandenen Lesart: Si quod infirmum est, curatur, aeque quod infirmius est, negligi non debet. Aber der Sinn lehrt schon, daß es heißen muß, quod firmius, und es wird ja auch c. 4 die caro infirma dem fortiori spiritui entgegengesetzt.

in seiner Wohnung zu Boden zu treten: denn schon außerhalb des Kerkers hattet ihr den Kampf mit ihm bestanden und ihn zu Boden getreten. Möge er also nicht sagen: Sie sind in meinem Reiche, ich will sie durch gemeine Leidenschaften und Zwistigkeiten versuchen[1]. Er fliehe euern Anblick, er verberge sich in seinem tiefsten Abgrunde, gelähmt und erstarrt, wie eine durch Zauberkraft unschädlich gemachte Schlange. Und es gehe ihm nicht so gut in seinem Reiche, daß er euch in Streit verwickeln könne; sondern er finde euch fest, mit Eintracht gewaffnet, denn euer Friede unter einander ist Krieg mit ihm[2]." Zur Unterstützung dieser seiner Ermahnung benutzt Tertullian die hohe Stellung, welche die Glaubenszeugen in der Kirche damals einnahmen. Diejenigen, welche wegen ihrer Vergehungen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, und sich mit tiefem Schmerz nach derselben zurücksehnten, pflegten an die viel geltende Fürbitte jener verehrten Glaubenszeugen sich zu wenden, und diese konnten es sich zuweilen sogar erlauben, ihnen aus eigner Machtvollkommenheit den Frieden mit der Kirche zu bewilligen, sogenannte libellos pacis ihnen zu verleihen; — ein Vorrecht, das aus Mangel an Einsicht, mißverstandenem Mitleid oder geistlichem Hochmuth zum Nachtheil der Kirchenzucht und kirchlichen Ordnung zuweilen gemißbraucht wurde. Auf diese Gewalt der Märtyrer, Anderen Frieden zu ertheilen, spielt Tertullian an, indem er sagt: „Diejenigen, welche diesen Frieden in der Kirche nicht haben, pflegen ihn ja von den Märtyrern im Kerker zu erbitten. Deßhalb müßt auch ihr selbst ihn bei euch haben und pflegen und bewahren, damit ihr denselben,

---

1) Die Lesart inediis müßte sich darauf beziehen, daß man durch Hunger die gefangenen Christen zur Verleugnung zu zwingen suchte, was aber hier etwas dem Zusammenhange durchaus Fremdartiges wäre, und wozu auch das Prädikat vilibus nicht passen würde. Gewiß wird ein solches Wort wie taediis, odiis oder scidiis erfordert.

2) Pax vestra bellum est illi.

wenn es etwa nöthig ist, auch Andern verleihen könnet.“ Auch hier finden wir wieder ein Merkmal des noch nicht montanistischen Geistes; denn dieser ließ, wie wir nachher sehen werden, den Tertullian jenes von den Glaubenszeugen ausgeübte Recht weit strenger beurtheilen. Ihren Eintritt in den Kerker betrachtet er sodann als eine Aufforderung, sich von allem dem loszumachen, was bisher ihre Seele belastet habe, von allem Irdischen sich noch mehr loszusagen, wie sie auch von ihren Aeltern Abschied genommen hätten. In dem, was Tertullian von der Welt als dem wahren Kerker, aus dem sie befreit worden seien, sagt, erkennen wir freilich wohl jenen schroffen Gegensatz zur Welt, der einen Anschließungspunkt für den Montanismus gab; aber wir müssen auch wohl berücksichtigen, wie die damalige heidnische Welt im Kontrast mit dem, was den Christen erfüllte, sich ihm darstellen mußte. „Von nun an — sagt er [1]) — seid ihr von der Welt selbst ausgeschieden: um wie viel mehr von allen Dingen der Welt. Und es mache euch dies nicht bestürzt, daß ihr von der Welt ausgeschieden seid. Denn wenn wir nur bedenken, daß vielmehr die Welt selbst ein Kerker ist, so müssen wir es so ansehen, daß ihr vielmehr aus dem Kerker ausgetreten, als in einen Kerker eingetreten seid. Die Welt trägt größere Finsterniß, in welcher die Herzen der Menschen erblinden. Schwerere Fesseln legt sie an, Fesseln, welche die Seelen der Menschen selbst gefangen halten. Mehr Schuldige enthält die Welt, nämlich das ganze Menschengeschlecht. Zwar Finsterniß ist in dem Kerker, aber ihr selbst seid das Licht. Er hat Fesseln, aber ihr seid frei vor Gott. Es ist dort ein schlimmer Geruch, aber ihr seid der Geruch des göttlichen Wohlgefallens. Der Richter wird erwartet, aber ihr werdet richten über die Richter selbst. Möge sich dort betrüben, wer nach dem Genusse der Welt seufzt. Der Christ hat auch außerhalb

---

1) Cap. 2.

des Kerkers der Welt entsagt, in dem Kerker auch dem Kerker. Gleichviel, wo in der Welt ihr sein möget, ihr seid außer der Welt. Und wenn ihr manche Freuden des Lebens verloren habt, so ist es ein vortheilhafter Handel, etwas verloren haben, um Größeres zu gewinnen. Ich will noch nichts sagen von dem Lohne, zu dem Gott die Märtyrer einladet. Laßt uns für's Erste vergleichen das Leben in der Welt und das Leben des Kerkers, ob nicht der Geist mehr gewinnt in dem Kerker, als das Fleisch verliert. Sogar verliert das Fleisch auch nicht einmal, was ihm gebührt, durch die Sorgfalt der Kirche, die Liebe der Brüder, und noch dazu erlangt der Geist, was immer für den Glauben nützlich ist. Du siehst keine fremden Götter; du triffst nicht auf ihre Bildnisse; du theilst nicht die Feste der Heiden durch den Verkehr des Lebens selbst; du wirst nicht von dem schmutzigen Dampfe der Opfer berührt; du wirst nicht von dem Geschrei der Schauspiele, der Grausamkeit, der Wuth oder Unkeuschheit Derer, die an denselben Theil nehmen, getroffen; deine Augen stoßen nicht auf die Orte, die der öffentlichen Wollust geweiht sind. Du bist befreit von den Aergernissen, von den Versuchungen, von den schlechten Erinnerungen, ja sogar endlich von den Verfolgungen selbst. Der Kerker gewährt dem Christen, was die Einöde den Propheten gewährte. Der Herr selbst hielt sich häufiger in der Einsamkeit auf, um freier zu beten, um von der Welt sich zurückzuziehen. Seine Herrlichkeit endlich offenbarte er den Jüngern in der Einsamkeit. Laßt uns den Namen Kerker wegnehmen, laßt es uns Einsamkeit nennen. Wenn auch der Leib eingeschlossen ist, das Fleisch gefangen gehalten wird, so steht doch dem Geiste Alles offen. Wandle im Geiste umher, nicht schattige Lustwälder oder lange Säulengänge dir vorstellend, sondern *jenen Weg, der zu Gott führt*. Denn so oft du ihn im Geiste wandelst, so oft wirst du nicht im Kerker sein. Das Bein fühlt nichts im Block, wenn die Seele im Himmel ist. Die Seele führt den *ganzen* Menschen

mit sich herum, und sie versetzt ihn, wohin sie will. Wo aber dein Herz sein wird, da wird auch dein Schatz sein. Da sei also unser Herz, wo wir unsern Schatz haben wollen." Er erinnert sie sodann daran, wie sie als Kämpfer für das Reich Gottes vermöge des bei der Taufe geleisteten christlichen Soldateneides zu allem Kampf mit der Welt von Anfang an hätten gerüstet sein müssen, indem er sagt: „Möge nun der Kerker auch dem Christen etwas Lästiges sein. Zum Kampfe im Dienste des lebendigen Gottes wurden wir schon damals berufen, als wir auf die uns vorgesagten Worte unsres christlichen Soldateneids antworteten. Kein Soldat zieht mit Gemächlichkeit in den Krieg; nicht aus der Stube, sondern aus dem aufgeschlagenen Lager, wo alle Mühseligkeiten und Abhärtungen stattfinden, geht er in die Schlacht." An das Bild vom Kriegerstande schließt sich das verwandte Bild von den in dieser Zeit gewöhnlichen Kampfspielen an: „Ihr werdet einen guten Kampf begehen, in welchem der lebendige Gott der Kampfrichter ist, der heilige Geist der Leiter des Kampfes, der Siegeskranz die Ewigkeit, der Siegespreis engelgleiches Leben im Himmel, ewige Herrlichkeit." Christus als ihr Führer habe sie mit seinem Geiste gesalbt und zu diesem Kampf sie hingeleitet. Wie die Gladiatoren durch mancherlei Abhärtungen und Entbehrungen zu ihren Kämpfen sich vorbereiten mußten, so habe er ihnen den Kerker zur Vorbereitung für jenen letzten Kampf wollen dienen lassen. Er erinnert sodann die gefangenen Christen an die Opfer, welche Menschen für eine bloß menschliche Sache hätten bringen können [1]), und dies

---

1) Indem er erwähnt, wie viel Menschen aus Ruhmsucht und Ehrliebe hätten leiden können, führt er auch das Beispiel des Peregrinus Proteus an, der freiwillig auf dem Scheiterhaufen gestorben, und die Art, wie er davon spricht, zeigt wohl, wie fern er davon war, zu meinen, daß dieser einst zur christlichen Gemeinde gehört haben sollte; und es kann auch dies dazu dienen, das Ungeschichtliche in der bekannten Erzählung Lucians von demselben bemerken zu lassen.

veranlaßt ihn auch, die Vorfälle des damaligen Augenblicks zu erwähnen. „Es kann Einer auch für die Sache des Menschen das leiden, was er für die Sache Gottes zu leiden sich scheut. Dazu können uns die gegenwärtigen Zeiten selbst zum Beleg dienen. Wie viele und welche Personen hat ein für ihre Abkunft, ihren Rang, ihren körperlichen Zustand, ihr Alter unerwartetes Ende getroffen, um eines Menschen willen; entweder durch ihn selbst, wenn sie gegen ihn Parthei ergriffen (durch den siegreichen Septimius Severus selbst, wenn sie früher auf der Seite des Pescennius Niger gewesen waren), oder durch seine Gegner, wenn sie für seine Parthei gekämpft (sie waren als Anhänger des Severus von dem Pescennius Niger verurtheilt worden, als dieser noch in Afrika die Oberhand hatte)."

Es können die Festlichkeiten bei der Siegesfeier des Kaisers Septimius Severus Veranlassung gegeben haben zu der Streitschrift Tertullians über die Theilnahme der Christen an den Schauspielen jener Zeit [1]). Es ist dieses aber kein sicheres chronologisches Merkmal, da bei der häufigen Anstellung der Schauspiele nicht nothwendig an jene in den Ereignissen der Zeit gegründete Veranlassung gedacht werden muß. Es handelte sich hier von einem in die Verhältnisse und das Leben der Christen jener Zeit tief eingreifenden Gegenstande, der allgemeinen Frage, welche auch unter andern Verhältnissen sich häufig wiederholte, inwieweit der Christ der Welt sich gleichstellen und die in ihr vorhandenen Sitten- und Lebensformen sich aneignen dürfe, und inwieweit dieses nicht ohne Verleugnung der christlichen Grundsätze und der christlichen Gesinnung geschehen könne. Diese Frage mußte in dieser Zeit, da das Christenthum in einer Welt, deren ganze Entwicklung von dem heidnischen Standpunkte ausgegangen war, Wurzel fassen sollte, oft zur Sprache kommen. Kollisionen zwischen dem

---

1) De spectaculis.

Christlichen und Heidnischen mußten in dem Verkehr des Lebens vielfach hervortreten. Es konnte hier von zweien Seiten gefehlt werden, entweder durch zu schroffes Abstoßen dessen, was nur hätte von dem heidnischen Element geläutert und durch das christliche verklärt werden sollen, oder durch eine zu nachgiebige Anbequemung an das Vorhandene, zum Nachtheil der Reinheit des christlichen Lebens. Dem Entwicklungsprozeß des Christenthums in dieser ersten Zeit entsprach mehr die erstere Richtung; aber es fand doch ein Streit zwischen den Vertretern beider Richtungen statt. Tertullian mußte sich vermöge seiner ganzen vorhin geschilderten Eigenthümlichkeit durchaus auf die erste Seite neigen, und dies ist vielmehr das in seiner ursprünglichen christlichen Geistesrichtung dem Montanismus Verwandte, als daß, wo sich eine solche Richtung bei ihm zeigt, ein Merkmal des Montanistischen darin gefunden werden könnte. Jene allgemeine Differenz der ethischen Auffassung findet nun auch ihre Anwendung in dem Urtheil über die Schauspiele. Ueber manche unter denselben konnte das Urtheil der Christen wohl nicht getheilt sein. Dagegen, daß Menschen einer grausamen Lust geopfert werden sollten, wie in den Fechterspielen, empörte sich von Anfang an das christliche Gefühl. Aber nicht so entschieden war die Sache bei manchen Arten der Schauspiele. Doch müssen wir immer berücksichtigen, wie alles dies damals mit heidnischer Mythologie, heidnischer Sitte zusammenhing; wie viel den christlichen Anstand und das christliche Gefühl Verletzendes überall vorkommen mußte, wovon auch Tertullians Schrift zeugt; wie fern damals der Gedanke an die Möglichkeit einer Umgestaltung, wodurch das Schauspiel etwas Andres werden könnte, der christlichen Anschauungsweise, welche die Idee der Sache und die damals gegebene Form ihrer Verwirklichung unmöglich auseinanderhalten konnte, liegen mußte. Es gehörte, wie Tertullian sagt, zu den Merkmalen, wodurch der Uebertritt des Heiden zum Christenthum sich zu erkennen gab, wenn Einer,

der die Schauspiele früher eifrig besucht hatte, sich auf einmal von denselben zurückzuziehen begann [1]). Das strenge, freudenleere Leben, zu dem man sich als Christ verpflichtete, war es auch, was, wie derselbe Tertullian sagt, Manche noch mehr als die Furcht vor dem Tode abschreckte [2]). Es kann freilich dabei auch sein, daß durch die schroff asketische Gestalt des christlichen Lebens Manche das Christenthum mißzuverstehen veranlaßt, Manche von demselben zurückgestoßen werden konnten, welche, wenn ihnen dasselbe in seinem alles Menschliche verklärenden Wesen sich offenbart hätte, leichter hätten gewonnen werden können. Manche Heiden deuteten jenes strenge Leben der Christen ähnlich, wie in späteren Zeiten von weltlich gesinnten Menschen, die sich Christen nannten, der größere sittliche Ernst eines lebendigeren Christenthums gedeutet wurde. Aus jener vorherrschenden Richtung zum Jenseitigen wollten sie diese Verleugnung aller irdischen Lust erklären. Es sei kein Wunder, wenn sie ein Leben verachteten, das für sie so freudenleer sei. Dadurch suchten sie die Verachtung des irdischen Lebens sich so leicht zu machen [3]). Andre, die günstiger gegen die Christen gesinnt waren, und ihnen näher standen, suchten ihnen nachzuweisen, daß auch sie von ihrem Standpunkt kein Bedenken zu tragen brauchten, an diesen Vergnügungen Theil zu nehmen. Es ist merkwürdig, wie solche Heiden schon in die Denkweise der Christen, in der ihnen freilich Vieles fremd bleiben mußte, einzugehen suchten; und auch hier werden wir wieder wahrnehmen, wie das Heidenthum späterhin mit einem

---

1) Cap. 24: Atquin hinc vel maxime intelligunt factum Christianum de repudio spectaculorum.

2) Cap. 2: Plures denique invenias, quos magis periculum voluptatis, quam vitae, avocet ab hac secta.

3) Cap. 1: Sunt qui existiment Christianos, expeditum morti genus, ad hanc obstinationem abdicatione voluptatum erudiri, quo facilius vitam contemnant amputatis quasi retinaculis ejus, ne desiderent, quam jam supervacuam sibi fecerint.

Weltchristenthum die Rolle vertauschte. „Ein so großes Vergnügen äußerlich mit Augen und Ohren genießen, — sagten sie — stehe doch nicht in Widerspruch mit der Religion, die in der Seele und im Gewissen ihren Sitz habe; es sei ja keine Sünde, unbeschadet der Ehrfurcht gegen Gott zur rechten Zeit und am rechten Orte ein solches Vergnügen zu genießen, durch das Gott nicht beleidigt werde." „Die Christen sagten ja selbst, daß der gute Gott den Menschen alle seine Gaben zu ihrem Besten verliehen habe. Warum sollte man seine Gaben, die man zur Anstellung der Schauspiele gebrauche, nicht genießen?" Es gab aber auch Christen selbst, welche das unbedingte Verbot der Schauspiele nicht als berechtigt erkannten. Es waren Solche, für welche die Ueberlieferung und christliche Observanz kein genügendes Ansehn hatte. Sie verlangten, um eine solche Verpflichtung anzuerkennen, eine Stelle der heiligen Schrift, in der dies ausdrücklich gesagt sei. Gewiß ist hier von Laien die Rede; und es erhellt daraus, wie dies auch noch aus manchen andern Stellen Tertullians hervorgehen wird, daß auch diese mit dem Lesen der Bibel sich eifrig beschäftigten, und in Allem, was die Glaubens- und Sittenlehre anging, nur den Aussprüchen der heiligen Schrift sich unterwerfen wollten. Tertullian nennt den Glauben Solcher einen zu einfältigen oder zu bedenklichen[1]); — das Letztere in der Beziehung auf ihre zu peinliche Gewissenhaftigkeit, nicht annehmen zu wollen, was nicht durch Worte der Schrift sich beweisen lasse; das Erstere deßhalb, weil ihre zu große Einfalt durchaus den Buchstaben der Schrift verlangte, statt auf Prinzip und Geist zu sehen, aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten. Es war dies ein Tadel, welcher viele Christen dieser Zeit mit Recht treffen konnte, jene zu beschränkt positive Richtung, welche überall zu sehr an den Buchstaben allein sich hielt, woraus allerdings manche Mißverständnisse

1) Cap. 3: Fides aut simplicior aut scrupulosior.

in der christlichen Sittenlehre unter den Christen dieser ersten Zeit hervorgegangen sind. Sodann führt Tertullian auch das Wort eines leichtfertigeren Menschen, der gegen jene strengen Lebensansichten auftrat, an, was er wie einen losen Scherz betrachtete [1]): die Sonne verbreite ihre Strahlen auf das Unreine, ohne verunreinigt zu werden, ja Gott selbst sehe vom Himmel herab auch das Schlechte, ohne verunreinigt zu werden; warum sollten sich die Christen also fürchten, durch die Theilnahme an den Schauspielen von ihrer Reinheit etwas zu verlieren. Wir könnten nach dem Zusammenhang, in welchem jene Worte angeführt sind, meinen, daß auch dies von Christen gesagt wurde. Diese müßten denn freilich zu den leichtfertigsten gehört haben. Aber es könnte auch sein, daß ein Heide, der über die christliche Lebensstrenge spotten wollte, dies gesagt hätte. Doch könnte die Vergleichung mit einer andern Stelle [2]) es wahrscheinlich machen, daß Tertullian hier Christen meinte. Da er nun bemerkte, daß jene Gründe zur Vertheidigung der Schauspiele Katechumenen, welche am leichtesten schwankend gemacht werden konnten, und auch Solche, die keine Neulinge im Christenthum mehr waren [3]), bewegten, so veranlaßte ihn dieses, zu ihrer Belehrung und Verwahrung die Schrift de spectaculis zu verfassen. Er nimmt auf alle jene von Heiden und Christen zur Vertheidigung der Schauspiele vorgebrachten Gründe Rücksicht.

Tertullian erkennt eine dem, was die **Heiden** sagten, zum Grunde liegende Wahrheit an: die in dem ursprünglichen und allgemeinen Gottesbewußtsein, von welchem er überhaupt so nachdrücklich zeugt, begründete Wahrheit. Er leitet das dieser

1) Cap. 20: Suaviludius quidam.

2) De coron. mil. cap. 6: Suaviludii nostri.

3) Tertullian unterscheidet deutlich beide Klassen, für welche seine Schrift bestimmt ist, wenn er sagt init.: Dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis; recognoscite, qui jam accessisse vos testificati et confessi estis.

Wahrheit sich anschließende Irrthümliche aus dem Mangel der vollständigeren Erkenntniß Gottes und seiner Weltregierung, welche erst durch die Offenbarung verliehen werde, ab, wie insbesondere dem Mangel der Erkenntniß von der durch die Sünde in der Schöpfung hervorgebrachten Trübung. „Keiner leugnet, — sagt er — denn es kann Keinem verborgen sein, was die Natur von selbst offenbart, daß Gott der Schöpfer des Weltalls ist, und daß dieses Weltall sowohl gut geschaffen, als zum Dienste des Menschen bestimmt ist. Aber weil sie Gott nicht vollständig kennen, weil sie ihn nur aus dem Bereich der Natur, nicht aus vertraulicherer Verbindung kennen, nur von fern her, nicht aus der Nähe, so können sie nicht wissen, wie Er, was Er geschaffen, anzuwenden geboten, und zugleich, welche feindliche Macht den Gebrauch der göttlichen Schöpfung verfälscht hat." Und er fordert daher auf, überall das Ursprüngliche der Schöpfung und das aus der Trübung der Sünde Hervorgegangene von einander zu unterscheiden [1]). „Wer anders hat das Gold, das Erz, das Silber, das Elfenbein, das Holz, und allen Stoff, der zur Verfertigung der Götzenbilder gebraucht wird, in die Welt gesetzt, als Gott, der Urheber der Welt? Aber wohl dazu, daß solche Dinge statt Seiner angebetet werden sollten? Giebt es wohl etwas, das gegen Gott sich versündigte, und nicht von Ihm herrührte? Aber indem es sich gegen Gott versündigt, hat es aufgehört, Gottes zu sein, und eben dadurch, daß es aufgehört hat, Gottes zu sein, versündigt es sich gegen Ihn. Der Mensch selbst, der Urheber aller Sünden, ist nicht allein Gottes Werk, sondern auch Gottes Ebenbild; und doch ist er mit Seele und Leib von seinem Schöpfer abgefallen." Wir erkennen hier das für die christliche Sittenlehre wichtige Prinzip, in dessen Anwendung Tertullian nur durch seine einseitige asketische Richtung gehindert wurde, daß das Christenthum

---

1) Institutio und interpolatio naturae.

überall dem ursprünglich Natürlichen sich anschließe und dasselbe, von dem Mißbrauch der Sünde freigemacht und gereinigt, zu seiner wahrhaften Entwicklung und der seiner Idee entsprechenden Verwirklichung führe.

So geht er zu den schon angeführten Entschuldigungsgründen der Christen über. Wenn er nun die Einwendung, daß in der heiligen Schrift die Schauspiele nicht ausdrücklich verboten seien, bestreitet, so hätte er hier die natürlichste Veranlassung gehabt, auf die neue Quelle der Offenbarung, die zu der Schrift hinzugekommen sei, und erst ihr volles Verständniß aufschließe, auf die Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre insbesondere, welche durch die neuen Propheten gegeben sei, hinzuweisen. Als Montanist hätte er dies schwerlich unterlassen können. Nun aber begnügt er sich, die Gegner durch die Unterscheidung dessen, was dem Buchstaben und was dem allgemeinen Gedanken nach in der heiligen Schrift enthalten sei, zu widerlegen. Er hält ihnen den Grundsatz entgegen, daß in dem Allgemeinen auch die Regel für die Anwendung auf das Besondere zu finden sei, und dem Besonderen das Allgemeine zum Grunde liege[1]). Er beruft sich sodann auf die von jedem Christen bei der Taufe geleistete Verpflichtung, zu entsagen dem Teufel, seinem Wesen und seinen Engeln, also zu entsagen dem Götzendienste und Allem, was damit in Verbindung stehe. Er sucht nun zu zeigen, daß der Ursprung der Schauspiele vom Götzendienste ausgegangen sei. Bei aller Scheu vor jeder auch entfernten Berührung mit dem Götzendienst ist Tertullian doch fern von abergläubischer Aengstlichkeit; er weiß das Aeußere vom Innern wohl zu unterscheiden. „Es läßt sich in Rücksicht auf den Ort nichts verbieten; — sagt er — nicht allein jene Versammlungen der Schauspiele,

---

1) Generaliter dictum intelligamus, cum quid etiam specialiter interpretari capit, nam et specialiter quaedam pronuntiata generaliter sapiunt. Cap. 3.

sondern auch die Tempel selbst kann der Knecht Gottes ohne Gefahr seines Glaubens betreten, wenn ihn nur eine einfache Ursache, die nicht mit der besondern Bestimmung dieses Ortes zusammenhängt, dazu treibt. Sonst sind ja auch die Straßen, der Markt, die Badeanstalt, die Ställe und unsre Häuser selbst nicht ganz ohne Götzen. Der Satan und seine Engel haben die ganze Welt erfüllt. Doch sind wir dadurch, daß wir in der Welt sind, nicht von Gott getrennt, sondern nur, wenn wir etwas von den Sünden der Welt berührt haben. Wenn ich also das Kapitol, den Serapistempel als Opferer oder Anbeter betrete, trete ich aus der Verbindung mit Gott heraus; so wie, wenn ich den Circus oder das Theater als Zuschauer betrete. Die Orte an und für sich verunreinigen uns nicht, sondern das, was an den Orten geschieht." Er sucht darauf zu zeigen, wie die Besuchung dieser Schauspiele mit der bei einem Christen erforderlichen Gemüthsstimmung unvereinbar sei [1]): „Gott hat uns geboten, den heiligen Geist, der seinem Wesen nach ein zarter und sanfter Geist ist, mit Ruhe und Sanftmuth, mit Stille und Frieden zu behandeln, ihn nicht durch Wuth, Zorn und Schmerz zu beunruhigen. Wie kann ein solcher Geist sich mit den Schauspielen vertragen?" Und nachdem er weiter auseinandergesetzt hat, wie durch die Schauspiele die mit den Regungen des heiligen Geistes unvereinbaren Gemüthsbewegungen hervorgerufen würden, sagt er [2]): „Von daher geht man zur Wuth und Zwietracht und zu allem dem über, was den Priestern des Friedens nicht gestattet ist." So spielt er auf den allgemeinen Priesterberuf der Christen an, dessen Bewußtsein späterhin durch die Uebertragung der alttestamentlichen Priesteridee immer mehr verdrängt wurde.

Er stellt die in dem göttlichen Wort gegründete unwandelbare Regel des sittlichen Handelns der subjektiven Willkür in

---

1) Cap. 15. 2) Cap. 16.

dem sittlichen Urtheil der Heiden entgegen [1]). „Nie und nirgends wird das entschuldigt, was Gott verdammt; nie und nirgends ist das erlaubt, was an und für sich und überall unerlaubt ist. Das erfordert die reine Wahrheit und die Vollständigkeit des ihr schuldigen Gehorsams, und die sich stets gleich bleibende Gottesfurcht, daß man sein Urtheil nicht nach den Umständen verändere. Was wahrhaft gut oder böse ist, kann nie etwas anders sein. Bei Gottes Wahrheit steht Alles fest. Die Heiden, bei welchen die vollständige Wahrheit nicht ist, weil sie nicht Gott zum Lehrer der Wahrheit haben, erklären das Gute und Böse nach Willkür und Lust, was an einem Orte gut heißt, an einem andern für böse, und was an einem Orte böse heißt, an einem andern für gut. — Alles ist des Teufels, was Gottes nicht ist, oder was Gott mißfällt. Alles dies gehört zum Wesen des Teufels, dem wir durch den Diensteid unsres Glaubens entsagen. Wovon wir uns aber einmal durch einen Eid losgesagt haben, daran dürfen wir ferner weder durch Wort, noch That, noch Blick Theil nehmen. Lösen wir denn nicht unsern Eid auf, indem wir, was wir dadurch bezeugt haben, verletzen?“ Er beruft sich sodann auf das Urtheil der Heiden selbst, denen die Meidung der Schauspiele ein Merkmal des Christen sei. „Keiner — sagt er — geht in's Lager der Feinde über, ohne die Waffen wegzuwerfen, ohne die Fahne und den Diensteid seines Herrn zu verlassen, ohne den Vertrag, zugleich mit ihnen umzukommen. Wird er in dem Zeitpunkte an Gott denken, wenn er sich da befindet, wo nichts von Gott ist? Wird er den Frieden in der Seele haben, wenn er für einen Wettfahrer streitet?“ Man denke an den leidenschaftlichen und heftigen Streit für die factiones circenses. „Soll er Keuschheit lernen, wenn seine Augen auf die Mimenspieler hingerichtet sind? Jeder läßt sich, wenn er in's Schauspiel geht, nichts mehr

1) Cap. 20.

angelegen sein, als zu sehn und gesehn zu werden. Bei dem Ausruf im Trauerspiel wird er wohl an die Aussprüche eines Propheten denken? und unter den Melodieen des verweichlichten Theatersängers einen Psalm sich in's Gedächtniß zurückrufen? und unter den Kämpfen der Athleten wird er sagen, daß man nicht wieder schlagen müsse? Er wird wohl der Barmherzigkeit gedenken können, wenn er die Bisse der Bären, das fließende Blut der Fechter anschaut. Gott halte fern von den Seinen eine so große Begierde nach dem verderblichen Vergnügen. Was ist das? Von dem Hause Gottes in das Haus des Teufels zu gehen? Die Hände, welche du zu Gott erhoben hast, nachher zum Lobe eines Schauspielers auszustrecken? Aus dem Munde, mit welchem du zu dem: „Heilig ist unser Gott" das Amen gesprochen, nachher in das Lebehoch des Fechters einzustimmen, „von Ewigkeit zu Ewigkeit" zu einem Andern zu sprechen als zu Gott und Christo[1])?" Eine merkwürdige Stelle, aus der wir erkennen, daß sich schon bestimmte liturgische Formeln gebildet hatten, und daß die Gemeinde in die üblichen Doxologieen mit einstimmte.

Als warnende Beispiele von dem verderblichen Einfluß des Besuchs der Schauspiele durch die Christen führt Tertullian auch manche Thatsachen an, die sich wohl psychologisch erklären lassen. Eine Christin hatte sich wahrscheinlich gegen die

---

1) Ex ore quo amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo et Christo? Man hat gemeint, daß Tertullian hier unter dem sanctum den Leib des Herrn im Abendmahl verstehe, daß er auf den Gebrauch bei der Abendmahlsfeier anspiele, da bei der Austheilung des Abendmahls zu dem Empfangenden gesagt wurde: Corpus domini, und er antwortete: Amen; aber wie das Nachfolgende zeigt, spielt Tertullian wohl eher auf das Amen bei Doxologieen an. Es ist also an „sanctus Deus, ἅγιος κύριος" zu denken: so wie „εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος" Schluß einer Doxologie ist. Diese Worte wurden auch bei Vivatrufen, Glückwünschungen für die siegenden Gladiatoren gebraucht: ἀπ' αἰῶνος εἰς αἰῶνας νικήσεις, ähnlich, wie man dem tollen Kommodus zurufen mußte. Dio Cass. l. LXXII § 20.

Stimme ihres Gewissens bewegen lassen, das Theater zu besuchen, das ihr sonst als Sitz des Satans erschienen war: Manches, was sie sah und hörte, mochte ihr christliches Gefühl verletzt haben. Ihr Gewissen machte ihr Vorwürfe. Sie verfiel in eine Gemüthskrankheit. Sie glaubte sich von einem der bösen Geister, die dort ihre Wohnung hätten, besessen. Man betrachtete sie als eine Dämonische. Die gewöhnliche Formel wurde angewandt, um den bösen Geist aus ihr zu bannen. Man erkennt aber, was ihre Gemüthskrankheit hervorgerufen hatte, die unbewußt in ihrer Seele fortwirkenden Eindrücke, wenn der böse Geist, den man aus ihr bannen wollte, d. h. sie selbst, mit dem bösen Geist sich als eins betrachtend, antwortete: „Ich habe mit Recht von ihr Besitz genommen, denn ich habe sie da gefunden, wo meine Wohnung ist." Natürlich hielt Tertullian von seinem Standpunkte bei einer solchen Thatsache das Objektive und Subjektive nicht auseinander. Er übersprang die Vermittlungen, durch welche ein solches Ergebniß herbeigeführt worden, und fand darin nur den Beweis dafür, daß das Theater der eigentliche Sitz des Satans sei. Und wenn man nur die sittlichen Vermittlungen mit hinzunimmt, konnte er dies ja allerdings mit einem gewissen Rechte daraus beweisen. So läßt es sich auch leicht erklären, wenn eine andre Christin in einem Traumgesicht deßhalb gestraft wurde, weil sie der Aufführung einer Tragödie beigewohnt hatte. Ob ihr fünf Tage darauf erfolgter Tod irgendwie mit den dadurch in ihrem Gemüth hervorgebrachten Eindrücken zusammenhängt, oder dies nur eine zufällige Verbindung war, darüber können wir wegen Mangels der genaueren Kenntniß dieses Ereignisses nicht entscheiden. Aber Tertullian sah darin leicht ein göttliches Strafgericht. Er beruft sich ferner auf Beispiele, daß Solche, welche angefangen hatten, das Theater zu besuchen, nachher in's Heidenthum zurückfielen; und wohl kann in manchen solchen Fällen dadurch, daß die Menschen ihren christlichen Grundsätzen untreu

wurden, ihr sittliches Urtheil sich abstumpfte, daß sie mannichfachen fremdartigen Eindrücken sich hingaben, ihr Abfall vom Christenthum allmälig vorbereitet worden sein.

Tertullian macht dann von allem diesem eine solche Anwendung: „Welche Gemeinschaft zwischen Licht und Finsterniß? zwischen Leben und Tod? Wir müssen jene Versammlungen der Heiden schon deßhalb hassen, weil dort der Name Gottes gelästert wird, weil dort täglich Löwen gegen uns verlangt, dort die Verfolgungen beschlossen werden.“ Vielleicht erkennt man hier die Zeit der unter den Siegesfestlichkeiten beginnenden Verfolgung, in welcher Tertullian schrieb.

Er stellt zuletzt die Freuden, welche der Christ gewinnt, denen, die er aufgiebt, an die Seite: „Was anders ist unser Wunsch, als was auch des Apostels Wunsch war, aus der Welt abzuscheiden und heimzukehren zum Herrn? Das ist unsre Freude, wohin auch unser Verlangen geht. Wenn du aber auch schon jetzt diese Zeit mit Freuden hinbringen willst, warum bist du denn so undankbar, daß du an so vielen und solchen vom Herrn dir verliehenen Freuden nicht genug hast, und sie nicht anerkennen willst? Denn was giebt es Seligeres, als die Versöhnung mit Gott unserm Herrn und Vater, als die Offenbarung der Wahrheit, als die Erkenntniß der Irrthümer, als die Vergebung so vieler begangenen Sünden? Welches größere Vergnügen, als die Verachtung des Vergnügens selbst, als die Verachtung der ganzen Welt, als die wahre Freiheit, als ein reines Gewissen, als ein tadelloses Leben, ohne Todesfurcht; daß du die Götter der Heiden zu Boden trittst, daß du böse Geister austreibst, daß du Heilungen verrichtest, daß du um Offenbarungen bittest, daß du Gott lebst?“ In diesen Worten, wenn Wundergaben, besondere Offenbarungen hervorgehoben werden, können wir zwar noch nichts Montanistisches sehen, aber wohl ein Merkmal jener vorherrschend zum Uebernatürlichen gehenden Richtung, welcher sich der Montanismus nachher anschloß. „Das sind

die Freuden, — sagt er — die Schauspiele der Christen, heilige, ewige Freuden, und die man umsonst hat. Ergözt dich die Literatur, so haben wir Schrift und Verse, Gesänge und Sentenzen genug, und keine Fabeln, sondern Wahrheit, keine künstliche Melodieen, sondern Einfalt. Willst du auch Kampfspiele haben? Da hast du viele mit einem Mal. Sieh' da die Unkeuschheit von der Keuschheit, den Unglauben vom Glauben besiegt, die Wuth durch die Barmherzigkeit entwaffnet, das sind unsre Kämpfe, in denen wir den Siegerkranz uns erringen. Willst du auch Blut sehn? Du hast das Blut Christi." Es folgt nun die Aussicht auf den Triumph des Reiches Gottes, die allgemeine Auferstehung. — In dem, was Tertullian sagt von der Freude über die ewigen Strafen der Feinde des Reiches Gottes, erkennen wir freilich nicht den ächten Geist der christlichen Liebe. Wir sehen das selbstische Gefühl in das Göttliche sich einmischen, die Flamme der Leidenschaft mit dem Feuer des Glaubens sich verbinden. Wir erkennen eine ungezügelte, rohe Phantasie, welche sich darin gefällt, das Leiden der Gottlosen sinnlich auszumalen. Hier zeigt sich uns der Tertullian, wie er von Natur war, noch nicht genug verklärt durch den Geist Christi; und wir sehen, wie auch diese Zeit des schroffen Gegensatzes zur Heidenwelt ihre eigenthümlichen Versuchungen und Gefahren für das innere christliche Leben hatte, daß die christliche Liebe dem in das Jenseits sich übertragenden Hasse weichen mußte. Er schließt mit den Worten, in denen sich seine Glaubenszuversicht so schön ausspricht: „Solches zu schauen, so zu jubeln, welcher Prätor oder Konsul oder Quästor oder Priester kann dir das durch seine Freigebigkeit verleihen? Und doch haben wir dieses durch die Bilder, die wir uns im Geiste davon machen, durch den Glauben schon als etwas Gegenwärtiges [1]).

1) Et tamen haec jam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata.

Und von welcher Art ist endlich das, was kein Auge gesehn, kein Ohr vernommen hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist? Ich meine doch etwas Herrlicheres, als der Circus und alle Kampfspiele!"

Es war dem Tertullian dieser Gegenstand so wichtig, daß er seinen Einfluß auch auf die Christen, denen die griechische Sprache Muttersprache war, zu verbreiten wünschte, und deßhalb auch ein Buch in dieser Sprache darüber verfaßte [1]).

Wir haben schon bemerkt, wie diesem Streit über die Schauspiele etwas Allgemeineres zu Grunde lag, der allgemeinere Gegensatz des sittlichen Urtheils über das Verhältniß zu den irgendwie in dem Heidenthum begründeten oder begründet scheinenden bürgerlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen und Sitten, der Gegensatz einer das Bestehende mehr schroff abstoßenden oder mehr sich demselben anzubequemen geneigten Richtung des religiösen Geistes. Den allgemeinen Gegensatz, der hier zum Grunde lag, behandelte Tertullian, nachdem er jene erste Schrift verfaßt hatte [2]), in einem andern Werke, in seinem Buche über den Götzendienst. Der Gegensatz, der hier zur Sprache kommt, bezieht sich nicht bloß auf das Verhältniß zu dem unmittelbar oder mittelbar Heidnischen, sondern zu allem Weltlichen überhaupt. Es ist die Frage, die immer wieder zur Sprache kommt, was hier das Christenthum sich aneignen kann, und was es durchaus zurückweisen muß. Die eine Parthei ging hier von dem Grundsatze aus, daß man sich nicht scheuen dürfe, seinen Glauben vor den Heiden zu bekennen, daß man auf das Sorgfältigste Alles vermeiden müsse, was eine Vermischung des Heidenthums und Christenthums veranlassen könnte. Die andre Parthei von dem Grundsatze, daß man nicht ohne Noth den Heiden Veranlassung geben müsse, die Christen als der bestehenden bürgerlichen

1) De corona mil. cap. 6.
2) De idololatria cap. 13.

Ordnung gefährlich anzufeinden. Der Christ müsse den bestehenden Einrichtungen, wo sie nicht ausdrücklich dem göttlichen Gesetz widerstritten, sich anschließen. Tertullian gehörte, wie wir schon oben bemerkten, zu der strengeren Parthei, und mochte er gleich hier zu weit gehen in manchen Dingen, indem er Beziehungen auf die heidnische Religion hervorhob, wo diese im Leben längst verschwunden waren, wo nur eine gelehrte Alterthumskunde, wie er sie hatte, solche auffinden konnte, so zeigt es sich doch hier auf eine lebendige Weise, wie ihm der Glaube über Alles galt, und wie er Alles demselben aufzuopfern bereit war, welcher Abscheu vor jeder Unwahrheit ihn erfüllte. Auch bei diesem Streit können wir wieder wahrnehmen, wie Laien an die Schrift als die einzige Regel für das Leben sich hielten und sie frei gebrauchten. So berief sich die von Tertullian bestrittene mildere und freiere Parthei auf die Worte des Apostels Paulus, „ein Jeder solle bleiben in dem, worin er berufen worden," 1 Kor. 7, 20. Es lag hier also das Prinzip zu Grunde: der Christ dürfe aus den Verhältnissen, in welche er durch die geschichtliche Entwicklung als eine von Gott geleitete gesetzt worden, nicht heraustreten, das Christenthum solle keine plötzlichen Umwälzungen hervorbringen, nicht in schroffem Gegensatz zu der vorhandenen Entwicklung sich aufstellen, sondern in alle vorhandenen Lebensformen eingehen, um sie mit einem neuen Geiste zu durchdringen. Es war gewiß das rechte Gesetz für den Entwicklungsprozeß des Christenthums, das Diejenigen, welche sich auf jene paulinischen Worte beriefen, im Sinne hatten, das Gesetz, welches Tertullians Geist und der demselben verwandte Montanismus nicht zu erkennen vermochte. Aber freilich war hier das Rechte leichter allgemein in der Theorie auszusprechen, als in der Anwendung durchzuführen. Jener allgemeine Grundsatz hatte in dem Sinne, in welchem Paulus ihn aussprach, seine nothwendige Beschränkung bei sich. Es war von solchen Verhältnissen die Rede, die ein Bleiben bei

Gott möglich machten, die nichts mit den Gesetzen des Evangeliums Widerstreitendes enthielten; und zur richtigen Anwendung jenes Grundsatzes kam es also immer darauf an, recht zu unterscheiden, was mit dem christlichen Prinzip vereinbar und nicht vereinbar sei. Dieses erkannte auch Tertullian wohl, und darin bestand sein Recht in seiner Polemik, wie wir sehen werden.

Er beginnt damit, dem Begriff der Lossagung vom Heidenthum eine weitere Ausdehnung zu geben, indem er dazu die Lossagung von aller mit dem Heidenthum zusammenhängenden Sünde rechnet, wie er das Heidenthum als das Reich der bösen Geister betrachtet. „Da alle Sünden — sagt er — gegen Gott streiten, Alles aber, was gegen Gott streitet, den bösen Geistern angehört, denen die Götzen dienen: so begeht ohne Zweifel Jeder, der sündigt, Götzendienst; denn er thut das, was nach Art der Götzendiener ist.“ Wir erkennen aus dieser Stelle den ächten sittlichen Geist Tertullians, der ihn in seiner konsequenten Entwicklung dazu führen mußte, die schon aus der Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes hervorgegangene Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und andern Sünden, wonach man die sogenannten Sünden gegen Gott, wie die Glaubensverleugnung unter den Verfolgungen, unter die peccata mortalia rechnete, zu bestreiten.

Sodann geht er zum eigentlichen Götzendienst über: „Viele — sagt er — halten bloß das für Götzendienst, wenn man den Göttern Weihrauch streue oder opfre, wenn man ein heidnisches Priesterthum übernehme, oder auf irgend eine Weise dem Dienste einer Art der heidnischen Sacra sich weihe.“ Er behauptet dagegen, daß wer auf irgend eine Art zur Beförderung des Götzendienstes beitrage, wer zu demselben Stoff hergebe, sich der Theilnahme am Götzendienst schuldig mache. So, wer als Bildhauer, Maler, Goldarbeiter, Weber [1]) Götzen-

1) Man denke an Kleidungsstücke, Vorhänge, in welche Gegenstände

bilder verfertige. Manche, die sich durch solche Gewerbe ernährt hatten, waren zum Christenthum übergetreten. Man verlangte nun von ihnen, sie sollten ihr bisheriges Gewerbe aufgeben, ein andres anfangen.

Wenn solche Leute einwandten, sie könnten ihren Lebensunterhalt sich auf keine andre Weise erwerben, ihre Familie sonst nicht ernähren, antwortete Tertullian [1]): „Wir sagen dies zu spät. Vorher hätten wir darüber zu Rath gehen müssen, nach dem Muster jenes vorsichtigen Baumeisters, der zuerst die Kosten des Werks überschlägt, damit er nicht, wenn es ihm nach dem Anfang des Werks gebricht, beschämt werde." Er führt sodann solche Worte Christi an, welche auf alle Fälle nur in einer mittelbaren Beziehung zu dem, was er dadurch beweisen wollte, stehen konnten, daß Christus die Armen selig preise, wo doch nur von der Armuth im Geiste die Rede ist; aber vorausgesetzt, daß es sich hier von der leiblichen Armuth handelt, so würde dies doch nur zum Beleg dafür dienen können, daß man die Armuth nicht scheuen solle, auch in derselben sich selig fühlen könne, wenn man um des Herrn willen seinem Wohlstande entsagen müsse. Er beruft sich auf die Worte Christi in der Bergpredigt, welche gegen das Sorgen für Kleidung und Lebensunterhalt gerichtet sind, wo er auf die Lilien des Feldes verweist; diese Worte konnten aber doch nur dem Mangel an Gottvertrauen, welcher Einen davon abhalten konnte, einem mit seinem Uebertritt zum Christenthum unvereinbaren Gewerbe zu entsagen, entgegengestellt werden. Die Worte Christi, daß man Alles verkaufen und unter die Armen austheilen solle, — welche Worte hierher gehören konnten nur als Ermahnung zu jeder für das Reich Gottes in Anspruch genommenen Verleugnung des Irdischen, wie hier

---

der Mythologie eingewebt wurden, wie späterhin unter den Griechen Bildnisse der biblischen Geschichte.

1) Cap. 12.

allerdings von einer solchen die Rede war. Ferner die eben darauf sich beziehenden Worte: „Wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Aeltern, Gattinnen, Kinder sollen wir um des Herrn willen verlassen — und du trägst um der Kinder oder Aeltern willen Bedenken, ein Gewerbe aufzugeben? Daß Gewerbe und Geschäfte um des Herrn willen aufgegeben werden müßten, wurde uns damals schon gezeigt, da Jakobus und Johannes auf den Ruf des Herrn das Schiff und ihren Vater verlassen, da Matthäus aus der Zollbude hervorgerufen wird, da es den Glauben zu lange aufhielt, selbst nur den Vater zu begraben. Keiner Derer, welche der Herr zu sich rief, sprach: Ich weiß nicht, wovon ich leben soll. Der Glaube fürchtet den Hunger nicht; er weiß, daß er den Hunger eben so wohl, als alle Todesarten um Gottes willen verachten muß. Wie Wenige sind es, die dies erreicht haben! Aber was vor Menschen schwer ist, ist leicht vor Gott. Mögen wir uns nicht so mit der Sanftmuth und Gnade Gottes schmeicheln, daß wir selbst, was an Götzendienst gränzt, unsrer Noth einräumen.“ Aber es war dies ja eben die streitige Frage, ob die Verfertigung der Götzenbilder etwas an und für sich Verdammliches sei. Tertullian scheint nicht bloß die Götzenbilder, sondern alle Abbildungen religiöser Gegenstände für etwas Verbotenes gehalten zu haben. Die Parthei, zu der Tertullian gehörte, berief sich auf das Verbot des Gebrauchs der Bilder für den Kultus im alten Testament, woraus nicht bloß das Verbot der Götzenbilder, sondern auch aller Abbildungen der Gegenstände religiöser Verehrung folgte. Es wird also auch dieser Gebrauch des alten Testaments darauf eingewirkt haben, daß man keine Christusbilder machte. Die Gegner aber führten nun dieses an, daß dieses Bilderverbot im alten Testament kein unbedingtes gewesen sei, da Moses selbst das Bild einer ehernen Schlange aufgerichtet habe. Aber Tertullian betrachtete dieses nur als eine wohlbegründete Ausnahme

in Beziehung auf die typische Bedeutung jenes Bildes, und er rechtfertigte es durch ein dem Moses ausdrücklich gegebenes göttliches Gebot. Nur in einem solchen Falle sollte man Gegenstände der Religion abzubilden berechtigt sein [1]). So finden wir hier schon einen zum Grunde liegenden Gegensatz in der Art des verschiedenen Urtheils über den Gebrauch der religiösen Bilder, und wir sehen, wie Tertullian den Positivismus von dem alttestamentlichen Standpunkt auf den neutestamentlichen überträgt, was nachher ein Anschließungspunkt für die montanistische Anschauungsweise bei ihm wurde.

Er behauptet, daß indem man durch das Taufgelübde sich von dem Götzendienst losgesagt, auch die Verfertigung der Götzenbilder damit in Widerspruch stehe. Die Gegner aber sagten: Etwas Andres ist Götzenbilder verfertigen, etwas Andres sie verehren. Es mag wohl sein, daß Diejenigen, welche so dachten, die Götzen nicht als böse Geister, sondern als Wesen der Einbildung betrachteten, zu einer höheren objektiven Betrachtung der Kunst und Mythologie sich erhoben, und meinten, Gegenstände der heidnischen Mythologie als Gegenstände der Kunst wohl darstellen zu dürfen; wie der nachher anzuführende Maler Hermogenes so denken mochte. Eine Anschauungsweise, die, nachdem die historische Auffassung des religiösen Entwicklungsprozesses im Heidenthume von dem christlichen Standpunkte aus selbst sich ergeben hatte, eine wohlbegründete sein konnte, in wissenschaftlicher Beziehung ein höherer Standpunkt als der Tertullians; aber es läßt sich wohl fragen, ob eine solche Anschauungsweise schon auf diesem Stadium der christlichen Entwicklung eine naturgemäße war, ob sie in dieser ersten Zeit, wo Christenthum und Heidenthum als zwei feindliche Mächte noch im Leben einander so schroff entgegenstanden, ohne Nachtheil der Wärme und Innigkeit des christlichen Gefühls sich gebildet haben und bestehen konnten. Sehr

1) Cap. 5.

schön spricht sich dagegen das christliche Gefühl in den Worten Tertullians aus: „Kannst du wohl durch deine Worte zerstören, was du durch die That aufbaust? den wahren Gott verkündigen, wenn du falsche Götter bildest? Du sagst: du machst Götzenbilder, verehrst sie aber nicht. Ja wohl verehrst du sie, indem du ihre Verehrung beförderst. Du verehrst sie nicht mit dem Geist elenden Opferdampfes, sondern mit deinem eignen Geiste; du opferst ihnen nicht das Leben eines Opferthieres, sondern dein eignes Leben. Deine Vernunft opferst du ihnen, deinen Schweiß bringst du ihnen zum Trankopfer dar, deinen Verstand zündest du ihnen an.“ Tertullian klagt darüber, daß Verfertiger von Götzenbildern sogar zu geistlichen Aemtern gewählt wurden [1]).

Wenn die Gegner, wie wir schon bemerkten, auf die Worte des Apostels Paulus: „Ein Jeglicher bleibe in dem Berufe, darinnen er berufen ist. Ein Jeglicher, wie ihn der Herr berufen hat, also wandle er“ sich beriefen, so konnte Tertullian dagegen auf die dabei nothwendige Beschränkung aufmerksam machen. Er stellt die Sache auf die Spitze, indem er sagt [2]): „Wir können also nach jener Erklärung Alle in Sünden bleiben; denn ein Jeder von uns ist bei seiner Berufung als Sünder befunden worden, da Christus aus keiner andern Ursache zu uns herabgekommen, als um die Sünder zu befreien.“ Tertullian schlägt endlich die Ausflucht, daß Diejenigen, die ein solches Gewerbe aufgäben, sich nicht würden ernähren können, damit zurück, daß sie ja doch das Gewerbe, welches zur Verfertigung, Ausschmückung von Götzenbildern diene, eben so gut auf andre Weise anwenden könnten. Er konnte sich darauf berufen, daß die Pracht und Ueppigkeit dieser Zeit noch mehr Beschäftigung als der Aberglaube für die Künste und Gewerbe darböten [3]). Er kommt sodann auf das Gewerbe

---

1) Cap. 7. 2) Cap. 5.
3) Frequentior est omni superstitione luxuria et ambitio.

der Sterndeuter [1]), welches von der ganzen Kirche als unvereinbar mit den Grundsätzen des Christenthums verworfen wurde. Er gebrauchte hier das jüdische Mährchen aus dem apokryphischen Buch Henoch, um die Astrologie als eine verbotene Kunst darzustellen, daß die gefallenen Engel alle diese Künste den Menschen mitgetheilt hätten. In den Gesetzen der Kaiser, welche die Astrologen aus Italien verbannten, fand er ein unbewußtes Zeugniß für die Wahrheit. Doch auch diese Kunst fand einen Vertheidiger vom christlichen Standpunkt. Ein zum Christenthum übergetretener Astrolog wollte sein Gewerbe nicht aufgeben, indem er eine höhere Wahrheit darin erkennen zu können glaubte. Er berief sich darauf, daß sich Gott der Astrologie bedient als eines Mittels, um Astrologen zu Christus hinzuführen, und daß diese die Ersten gewesen seien, welche ihm ihre Huldigung dargebracht hätten; — wie Dieser sich nun auch jene Erscheinung erklären mochte, sei es daß er das Gestirn als ein in dem natürlichen Lauf der Gestirne hervorgetretenes, oder als eine wunderbare Erscheinung sich dachte. „Dies zugegeben — antwortete Tertullian — war doch die Sterndeuterei nur bis zur Erscheinung des Evangeliums erlaubt, so daß nach der Geburt Christi über Keines Geburt ferner die Gestirne Auskunft geben sollten. Denn auch jenen Weihrauch, jene Myrrhen und jenes Gold haben sie deßhalb damals dem Christuskinde dargebracht als den Beschluß des Opferdienstes und der weltlichen Herrlichkeit, welchem allen Christus nun ein Ende machen sollte." Wir werden in diesen Worten als zum Grunde liegend die Idee erkennen, daß mit Christus aller andre religiöse Kultus und alle irdische Herrlichkeit ein Ende nehmen, auf ihn Alles übergehen sollte. Dieses, daß Christus aller irdischen Herrlichkeit ein Ende macht, hat Tertullian seinem Standpunkte gemäß, wie wir sehen werden, freilich mehr auf asketisch negative

---

1) Astrologi, mathematici.

Weise, als in der Form positiver Aneignung sich gedacht. Wenn die Magier nicht auf demselben Wege, auf dem sie gekommen waren, zurückzukehren aufgefordert wurden, so erklärte Tertullian dies allegorisch deutend so, daß ihnen ihr bisheriges Gewerbe aufzugeben geboten worden.

Auch das Amt eines Schulmeisters oder Lehrers der Rhetorik und Literatur schien ihm mit dem Bekenntniß des Christenthums nicht wohl vereinbar, weil man durch ein solches Amt genöthigt werde, die heidnische Mythologie zu lehren und die heidnischen Schulfeste mitzumachen. Dabei ist es doch merkwürdig, daß selbst der schroffe Tertullian, der geneigt war, Alles, was mit dem Heidenthum in Verbindung stand, von sich zu stoßen, die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Vermittlung, der Aneignung der bisher von dem klassischen Alterthum ausgegangenen Bildung für das Christenthum anzuerkennen sich gedrungen fühlte. Er mußte bemerken, daß doch die Christen der allgemeinen Bildung, welche zum Studium der heiligen Schrift, wie zum Verkehr des Lebens nothwendig sei, nicht entbehren können [1]). Tertullian erlaubt daher den Kindern der Christen, weil sie auf keine andre Weise jene literarische Bildung erlangen könnten, die heidnischen Schulen zu besuchen, da der ihnen vorher mitgetheilte christliche Unterricht sie gegen das Gift des Heidenthums genugsam verwahre, und die Schüler könnten sich leichter als die Lehrer der Theilnahme an den heidnischen Festlichkeiten und Gebräuchen entziehen. Würde Tertullian, wenn er die Kindertaufe vorausgesetzt hätte, nicht wohl auch diese, zumal nach seinen Begriffen von den Wirkungen der Taufe, hier zu erwähnen veranlaßt worden sein? Wenn wir nun hier eine gewisse Geistesfreiheit Tertullians erkennen, so entsteht die Frage:

1) Quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcunque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam literatura? Quomodo repudiamus secularia studia, sine quibus divina non possunt?

Warum ging er aber hier nicht weiter und forderte vielmehr die Christen auf, die heidnischen Schulen für die Ihrigen entbehrlich zu machen, eigne Schulen zu gründen, wo die heidnische Literatur von einem christlichen Standpunkte erklärt wurde, und so die Kinder der Christen vor jeder Gefahr der Ansteckung des Heidenthums bewahrt werden konnten, solche Schulen, die auch Mittel für die Verbreitung des Christenthums hätten abgeben können? Aber in diesem Theil der Kirche war man noch zu sehr gewohnt, die alte Literatur aus einem feindseligen Gesichtspunkte zu betrachten, als daß man hätte den Gedanken fassen können, sie auf solche Weise zum Dienste des Christenthums sich anzueignen. Anders in der alexandrinischen Kirche, wo damals wirklich schon solche Versuche gemacht wurden.

Dem Handel ist Tertullian nicht günstig schon wegen der Gewinnsucht, der Betrügereien, die er in der Handelsstadt Karthago unter den Kaufleuten oft herrschen sah. Er verlangte von dem Christen unbedingte Wahrhaftigkeit, betrachtete schon jeden Eid als etwas demselben Unerlaubtes; denn vermöge jener buchstäblichen Auffassung der Bergpredigt, welche damals unter den Christen die gewöhnliche war, fand Tertullian in derselben einzelne positive Gebote, und dazu rechnete er auch das auf den Eid sich beziehende, den er daher für etwas unbedingt Verbotenes halten mußte. Nun aber verdammte er in dem Handelsstande nicht bloß das Unsittliche, das sich demselben angeschlossen hatte, sondern gewiß war er demselben an und für sich nicht geneigt; derselbe erschien ihm nur als ein Mittel zum Geldgewinn, und die Triebfeder dazu konnte ja nur eine unchristliche sein. Es bedurfte eines andern, von positiver Aneignung der Mannichfaltigkeit irdischer Verhältnisse, von der Verschiedenheit der in dem sittlichen Organismus der Menschheit begründeten Berufsweisen ausgehenden Gesichtspunktes, um auch dem Handel hier seinen rechten Platz anzuweisen, und dessen Bedeutung für die Verwirklichung der Weltherrschaft, die dem Reich Gottes dienen soll, zu erkennen.

Dazu war der christliche Standpunkt noch nicht gelangt, und insbesondere war Tertullian, bei dem vielmehr nur der negative Gesichtspunkt der Verleugnung der irdischen Güter, als der ihrer positiven Aneignung als Mittel für die Darstellung des Reiches Gottes vorherrschte, dazu unfähig. Doch wagte er es nicht, dem Christen den Handel schlechthin zu verbieten. Unbedingt aber untersagte er den Handel mit solchen Dingen, die für den Tempelkultus gebraucht wurden. Und dazu rechnete er sogar auch den Handel mit Weihrauch, obgleich er sich selbst die Einwendung machte, daß dieser ja auch zu einem andern Gebrauch als dem des Götzendienstes, für die Heilkunst, von den Christen vermöge ihrer Pietät gegen die Verstorbenen bei der Bestattung der Todten gebraucht werde. Er meinte, daß so wenig als wer die öffentlich angestellten Opfer gepachtet hatte, zur christlichen Kirche übertretend, diesen Zweig des Erwerbes beibehalten dürfe, eben so wenig ein Weihrauchhändler Glied der kirchlichen Gemeinschaft sein könne.

Es kamen Fälle vor, daß Sklaven, die zum Staatseigenthum gehörten, und zu einem bestimmten Gewerbe gebraucht wurden, zum Christenthum übertraten. Wie, wenn dies ein mit den christlichen Grundsätzen unvereinbares Gewerbe war? Tertullian hatte hier bald entschieden. „Keiner kann zweien Herren dienen. Willst du Jünger des Herrn sein, so mußt du dein Kreuz auf dich nehmen und dem Herrn nachfolgen“ [1]).

Es war ferner die Frage streitig, ob die Christen obrigkeitliche Aemter annehmen dürften? Eine Parthei behauptete: allerdings, wenn sie sich nur durch eine Vergünstigung, oder durch eine List von aller Theilnahme am Götzendienste fern halten könnten; wie ja Joseph und Daniel, sich vom Götzendienste rein haltend, Aemter und Würden in Aegypten und Babylonien mit allen deren Insignien verwaltet hätten. Tertullian aber fand manches Bedenkliche hierbei [2]). „Möge es

1) Cap. 12. 2) Cap. 17.

Einem glücken, — sagt er — daß er von einem solchen Ehrenamt nur den Titel trage, daß er nicht opfere, keine Opfer unter seiner Autorität verrichten lasse, daß er keine Opfer verpachte, die Aufsicht über die Tempel Keinem übertrage, daß er über die Tempelabgaben keine Kontrolle führe, keine Schauspiele gebe auf seine oder öffentliche Kosten, daß er über die Anstellung solcher Schauspiele auch keine Aufsicht zu führen habe, daß er keine heidnische Feierlichkeit anordne oder bekannt mache, daß er nicht einmal schwöre; ferner angenommen, daß er auch kein Todesurtheil, kein Urtheil über Infamie [1]) fälle, daß er nur über Geldsachen zu urtheilen habe, er lasse Keinen fesseln, Keinen in's Gefängniß werfen, gegen Keinen die Folter anwenden, wenn es glaublich ist, daß dies geschehen könne!" Tertullian glaubte mit Recht nicht, daß eine Magistratsperson alles dies vermeiden könne, und eben deßhalb schien ihm schon die Uebernahme eines solchen Amtes mit dem Christenberufe nicht vereinbar. Denn indem er, wie viele Christen, nur den Standpunkt des Evangeliums, nicht den des Rechts im Auge hatte, was in der Bergpredigt Gesetz für die Gesinnung ist, auf das äußerliche Handeln bezog, das Verhältniß des äußerlichen Handelns in seiner Mannichfaltigkeit zu dem Einen beseelenden Prinzip der Liebe nicht recht zu beurtheilen wußte, hielt er alle diejenigen Aemter, welche dazu nöthigen, einem Andern Leid zuzufügen für etwas den Gesetzen der Bergpredigt, dem Wesen der christlichen Liebe Widerstreitendes, und glaubte daher die Uebernahme solcher Aemter den Christen untersagen zu müssen. Aber nun kam bei dem Tertullian noch eine aus seiner übertriebenen Furcht vor aller äußerlichen Berührung mit dem Heidenthum hervorgehende Bedenklichkeit hinzu: daß manche jener Insignien der Magistratspersonen im römischen Staate, der Purpurmantel u. s. w., auch von den Vorstehern

---

1) De capite alicujus vel pudore. Zur Erklärung des dunkeln „pudore" dient apologet. cap. 4: In pudoris notam capitis poena conversa.

der Priesterkollegien getragen würden und eine Beziehung auf das Heidenthum enthielten. „In dem Unreinen kann Keiner als rein erscheinen.“ Gegen die Anführung der Belege aus dem alten Testament, die Berufung auf die Beispiele eines Joseph, Daniel machte Tertullian auf die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt aufmerksam: „Wisse, daß nicht immer mit einander verglichen werden muß das Alte und das Neue, das noch Rohe und das Gebildete, das Unentwickelte und das Entwickelte, der Stand der Knechtschaft und der Stand der Freiheit; denn Jene waren auch ihrem ganzen Stande nach Knechte, du aber, der du Keines Knecht bist, du mußt, insofern du allein der Knecht Christi bist, der dich auch von der Gefangenschaft der Welt befreit hat, nach dem Vorbilde deines Herrn handeln.“ Es ist merkwürdig, wie Tertullian von der einen Seite schon in die Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunkts verfällt, von der andern Seite von dem eigenthümlich Christlichen tief durchdrungen beide Standpunkte scharf auseinanderhält; welchen Gegensatz zweier streitenden Elemente wir auch im Montanismus bemerken können. Wo Tertullian hier die fortschreitende Entwickelung vom alten zum neuen Testament bezeichnet, finden wir den Keim der montanistischen Idee von den verschiedenen Entwickelungsstufen des Reiches Gottes. Wäre aber Tertullian damals Montanist gewesen, so würde er dadurch veranlaßt worden sein, die eigenthümlich montanistischen Ideen darüber mehr hervorzuheben. Wir finden wie überall bei dem vormontanistischen Tertullian nur den Keim der spätern montanistischen Auffassung. So geht er nun zur Anwendung der Nachfolge Christi auf das Leben der Gläubigen in Beziehung auf die Verleugnung aller irdischen Herrlichkeit über: „Er der Herr ging in Demuth und Niedrigkeit einher, ohne feste Wohnung; denn des Menschen Sohn, sprach er, hat nicht, da er sein Haupt hinlege; in armer Kleidung, denn sonst hätte er nicht gesagt: Siehe, die da weiche Kleider

tragen, sind in der Könige Häusern, seinem Angesicht und seiner Erscheinung nach unansehnlich, wie es auch Jesaias 53, 2 vorausverkündigt. Wenn Er auch nicht einmal über die Seinigen ein Recht der Gewalt ausübte, denen er einen niedrigen Dienst leistete, wenn er, der ihm zukommenden Herrschaft sich bewußt, zum Könige gemacht zu werden mied, so gab er den Seinen das vollständigste Vorbild, indem er allen Prunk und alles Ansehn der Würde und der Gewalt von sich wies. Denn wer hätte mit mehrerem Rechte als der Sohn Gottes davon Gebrauch machen können? Welche Fasces hätten vor ihm herschreiten, welcher Purpur von seinen Schultern leuchten, welches Gold von seinem Haupte strahlen müssen, wenn er nicht die Herrlichkeit der Welt als ihm und den Seinen fremd verachtet hätte! Was er also nicht wollte, verschmähte er; was er verschmähte, verdammte er; was er verdammte, erklärte er für die pompa diaboli." Daraus zieht er den Schluß: „Durch das Taufgelübde hat der Christ aller irdischen Herrlichkeit entsagt." Wir haben hier eine in vieler Hinsicht merkwürdige Stelle. Wir erkennen, wie die Idee der Erscheinung Christi in der Knechtsgestalt so sehr auf die Spitze gestellt wurde, daß sie auch in dem Kontrast zwischen der äußerlichen Erscheinung Christi und seiner inneren Herrlichkeit sich darstellen sollte, Christus nicht schön, sondern häßlich gedacht wurde, wofür man die buchstäbliche Auffassung der obigen Stelle des Jesaias benutzte. Doch hat sich diese Auffassung wohl vielmehr aus der Idee herausgebildet, als daß sie aus einem exegetischen Mißverstand hervorgegangen sein sollte. Es war dies aber nicht etwas bloß dem Tertullian Eigenthümliches, sondern herrschende Auffassung der ersten christlichen Zeit, entsprechend dem Standpunkt des zuerst im Gegensatz gegen die heidnische Naturvergötterung und das vorherrschend ästhetische Element im Heidenthum sich entwickelnden christlichen Bewußtseins, dem Standpunkt der noch in der Knechtsgestalt erscheinenden bedrängten christlichen Kirche, die sich am meisten in

der Betrachtung der Knechtsgestalt Christi gefiel. Ferner ist es für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtig, wie Tertullian durch die Idee der Nachfolge Christi in seiner Knechtsgestalt bewogen wurde, irdische Gewalt, Macht und Herrlichkeit als etwas durch diese Nachfolge Ausgeschlossenes, dem Christen nicht Ziemendes zu betrachten. Darnach mußte man also meinen, daß alles dieses nur dem Heidenthume angehöre, und im Gegensatz zur Kirche sich darstellen sollte. Die Christen sollten also immer auf Erden in Armüth und Niedrigkeit einherwandeln, bekämpft von den Mächten der Welt, bis erst Christus durch seine persönliche Wiederkunft die Macht und Herrlichkeit der Welt stürzen sollte. Es war hier eine späterhin von der Kirche, indem sie irdische Macht und Herrlichkeit an sich riß, vergessene Wahrheit, aber eine, wie es diesem ersten Standpunkt des im Gegensatz zur Welt sich entwickelnden Christenthums entsprach, einseitig aufgefaßte Wahrheit. Die Kirche als Kirche sollte ja immer dem Vorbild der Knechtsgestalt Christi hier nachfolgen; aber damit war nicht ausgeschlossen, daß das Christenthum auch beseelendes Prinzip für irdische Macht und Herrlichkeit in der Form des Staates werden sollte. Tertullian hielt hier nicht auseinander, wie dies überall bei der Auffassung der ethischen Prinzipien des Christenthums und namentlich dem Verständniß der Bergpredigt sich zeigt, was in der Gesinnung der Christen unter allen Verhältnissen erfüllt werden, und die mannichfaltige Weise, wie sich dies in der Erscheinung darstellen sollte, die Nachfolge Christi in seiner Knechtsgestalt, in der Verleugnung irdischer Macht und Herrlichkeit der Gesinnung nach und die nach einem bestimmten Beruf erfolgende äußerliche Aneignung solcher Macht und Herrlichkeit von derselben Gesinnung aus.

An die Frage über die obrigkeitlichen Aemter schloß sich natürlich auch die Frage über den Soldatenstand der Christen an. Was Tertullian und eine Parthei unter den Christen gegen denselben einnahm, war dasselbe, wie was sie bewog.

die Uebernahme obrigkeitlicher Aemter den Christen zu untersagen, und es ist das in dieser Hinsicht Bemerkte hier gleichfalls anzuwenden. Es gab aber auch eine Parthei, welche das Gegentheil behauptete, und sich auf die Beispiele des Josua, der Kriege des jüdischen Volks, der Soldaten, die zu Johannes dem Täufer kamen, des gläubigen Centurio der evangelischen Geschichte berief. Tertullian hingegen sagte: „Es läßt sich der göttliche und der menschliche Diensteid, die Fahne Christi und die Fahne Satans, das Lager des Lichts und das Lager der Finsterniß nicht mit einander verbinden; es kann unser Leben nicht zugleich Zweien angehören, Gott und dem Kaiser.“ Auf die angeführten Beispiele antwortete er: „Aber nachher entwaffnete Christus alle Soldaten, indem er dem Petrus das Schwert nahm.“ Das Letzte ein Beispiel, wie man eine Stelle der Schrift falsch anwenden kann, wenn man auf Zusammenhang, Veranlassung und Umstände gar keine Rücksicht nimmt; denn diese Stelle bezieht sich ja nicht auf jeden Gebrauch des Schwertes, sondern nur den Mißbrauch einer Willkür, welche sich gegen die göttliche Ordnung auflehnt.

Außer bei gewissen besondern Gewerben konnten auch leicht in dem täglichen Verkehr des Lebens die Christen in mannichfache Berührung mit dem Heidenthum kommen. Tage, die eine religiöse Beziehung hatten, aber auch eine besondere Bedeutung im gesellschaftlichen und im bürgerlichen Leben. Die ersten Tage der Monate — die Kalendae, an denen die Schulden bezahlt wurden, das Frauenfest, die Matronalia, am ersten März, an welchem den Frauen Geschenke zugeschickt wurden, die Kalendae Januariae, der Jahresanfang, in mancher Hinsicht auch für das bürgerliche Leben als Anfangspunkt wichtig. Die eine Parthei sagte nun: man müsse sich in solchen äußerlichen Dingen vor den Heiden nicht auszeichnen, man könne solche mit der Religion nicht nothwendig zusammenhängende Gebräuche, die man als bloß bürgerliche betrachten dürfe, mitmachen, man müsse keine Veranlassung dazu geben, daß

der Name Gottes gelästert werde, 1 Timoth. 6, 1. Mit Recht konnten sie ja verlangen, daß man schon deßhalb etwas an und für sich Unschuldiges in den bürgerlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen und Gebräuchen beobachten müsse, um keine Ursache zur Anklage gegen das Christenthum als eine mit der bürgerlichen Ordnung streitende Religion zu geben; aber freilich war es ja eben die streitige Frage, ob das, was man mitmachen sollte, unter die Adiaphora gehöre, und Tertullian konnte mit Recht auf die nothwendige Beschränkung jenes Satzes, nichts zu thun, wodurch der christliche Name verlästert werde, auf den Unterschied zwischen einer begründeten und unbegründeten Ursache dazu aufmerksam machen[1]): „Ich meine, die Lästerung, zu welcher wir jeden Anlaß meiden müssen, ist eine solche: Wenn Einer von uns gerechte Ursache zur Lästerung der Heiden gäbe durch Betrug, zugefügtes Unrecht, Schimpfreden." Darin, daß man solche Veranlassungen meiden müsse, stimmte Tertullian mit seinen Gegnern überein; es handelte sich ja nur von einer Anbequemung in dem an und für sich Gleichgültigen. Darauf nahm er durchaus keine Rücksicht; er sprach so, als wenn es hier durchaus keine Mitte gäbe, sondern nur einen Gegensatz von Gebotenem und Verbotenem, alle Anbequemung auch in an und für sich gleichgültigen Dingen als Verleugnung erscheinen müßte, wie er sagt: der Christ solle nicht veranlassen, daß man ihn für einen Heiden halte, er solle offen bekennen, daß er ein Christ sei, und er solle z. B. statt der Kalendae eine andere Zeit zur Bezahlung der Schulden sich ausbedingen.

Tertullian beruft sich hier auf die Worte des Paulus: „Wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht." Aber von der andern Seite konnte man sich auf solche Stellen berufen, wo Paulus von sich sagt, daß er sich Jedermann in Allerlei gefällig mache, daß er Allen

---

1) Cap. 14.

Alles werde, um Alle zu gewinnen. Man konnte hier von der einen oder der andern Seite das rechte Maaß verfehlen. Die Verbindung der entgegengesetzten Stellen lehrte hier das Richtige. Tertullian sagt gegen jene Anführungen: „Suchte wohl Paulus den Menschen zu gefallen, indem er Saturnalien und die Januarskalenden feierte? Oder vielmehr durch Demuth, Geduld, Leutseligkeit? Wurde er den Götzendienern ein Götzendiener, den Heiden ein Heide, den Weltmenschen ein Weltmensch?" Aber es konnte ja allerdings dem Tertullian das Beispiel des Paulus, der den Juden ein Jude wurde in der Beobachtung jüdischer Gebräuche, und den Heiden ein Heide, indem er auf den Altar des unbekannten Gottes sich berief, entgegengehalten werden.

Zu den Gegenständen des Streites, die hier zur Sprache kamen, gehört auch die Bekränzung und Erleuchtung der Häuser bei den Siegesfestlichkeiten zur Ehre des Kaisers. Es gab viele Christen, welche darin nichts Heidnisches sahen. Sie trugen nicht allein kein Bedenken, sondern hielten sich sogar verpflichtet, als treue und gehorsame Unterthanen und Bürger diese Freudenbezeugungen mitzumachen. Tertullian aber sagt dagegen: „Aber eure Werke lasset leuchten, spricht der Herr. Doch nun leuchten unsre Werkstätten und Hausthüren. Es ist schon so weit gekommen, daß man mehr Thüren der Heiden als der Christen ohne Lichter und Lorbeeren finden kann." Die Gegner sagten: es sei ja eine Ehre, die man nicht einem Götzen, sondern einem Menschen erweise. Man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers sei. Tertullian antwortet darauf: „Gut, daß der Herr hinzugesetzt hat: Und Gott, was Gottes ist. Deßhalb ließ sich auch der Herr die Münze zeigen und fragte, wessen Bild auf derselben sei; und da er hörte: des Kaisers Bild, sprach er: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, das heißt dem Kaiser des Kaisers Bild auf der Münze, Gott das Bild Gottes im Menschen, so daß du dem Kaiser das Geld geben sollst, Gott

dich selbst; denn was wird Gott übrig bleiben, wenn Alles des Kaisers ist?" Wenn auch das, was Tertullian hier sagt, von tiefem Verständniß der Worte Christi zeugt, so konnten doch die Gegner nicht dadurch getroffen werden; denn auch sie werden ja nicht geleugnet haben, daß das ganze innere Leben des Menschen von der Beziehung auf Gott ausgehen müsse; die Pflicht, auch in diesem Falle dem Kaiser zu geben, was des Kaisers sei, die schuldige Ehre ihm zu erweisen, werden sie gewiß aus der Pflicht, Alles zur Verherrlichung Gottes zu thun, abgeleitet haben. Als warnendes Beispiel führt Tertullian an, daß, weil die Knechte eines Christen während dessen Abwesenheit bei einer plötzlich erlassenen Aufforderung zu allgemeinen Freudenbezeugungen dessen Haus bekränzt hatten, er durch ein nächtliches Traumgesicht, dessen Entstehung leicht psychologisch erklärbar ist, deßhalb nachdrücklich gestraft worden war. Diese Warnung, welche durch ein übernatürliches Gesicht Einem ertheilt worden, sei für Alle bestimmt. „Was die Ehrenbezeugungen gegen Kaiser und Obrigkeiten betrifft, — sagt Tertullian — so ist Alles enthalten in der Vorschrift des Apostels, daß wir dem Fürsten und der Obrigkeit sollen unterthan und gehorsam sein; aber innerhalb der Gränzen unsers Glaubens, so daß wir doch vom Götzendienst fern bleiben." Aber dies war ja eben die Frage, ob in jenen Gebräuchen etwas Abgöttisches enthalten sei, was die Gegner nicht ohne Grund leugnen konnten. Schön, wie überall, wo Tertullian von den Tiefen des christlichen Bewußtseins zeugt, sagt er: „Mögen Diejenigen, welche kein Licht haben, täglich Lichter anzünden. Du bist das Licht der Welt und der ewig grünende Baum. Wenn du den Tempeln entsagt hast, so mache dein eigenes Haus nicht einem Götzentempel ähnlich. Ich habe noch zu wenig gesagt: Wenn du den Bordellen entsagt hast, so laß dein Haus nicht wie ein neues Bordell aussehen."

Bei manchen bloß bürgerlichen Feierlichkeiten wußte

jedoch Tertullian die ursprüngliche, auch mit dem Christenthum wohl vereinbare Bedeutung von dem hinzugekommenen Heidnischen zu trennen. Den Feierlichkeiten bei der Aufnahme in die Reihe der Erwachsenen, der Vertauschung der praetexta mit der toga pura, einer Verlobung, Hochzeitsfeier, dem Namensfeste sollte ein Christ ohne Bedenken beiwohnen können. Falls auch heidnische Gebräuche, selbst Opfer dabei statt fänden, so sei es genug, wenn nur der Christ bloß zu der häuslichen und bürgerlichen Feier als solcher eingeladen sei, und bloß an dieser thätigen Theil nehme, bei dem Uebrigen bloß müßiger Zuschauer sei.

Auch in der täglichen Redeweise verlangt Tertullian von den Christen strenge Vermeidung alles dessen, was eine Anerkennung der Götzen zu enthalten scheinen konnte. Manche Christen gebrauchten aus Gewohnheit, ohne etwas dabei zu denken, auch wohl ohne die Bedeutung der Worte recht zu verstehen, die heidnischen Betheuerungsformeln: Me Hercule, me Dius fidius. Ein Christ hatte einem Heiden, der im Streit zu ihm gesagt: „Es treffe dich Jupiters Zorn," im Aufbrausen des Unwillens den Fluch zurückgegeben: „Ja vielmehr dich!" [1]) „Der Gläubige — sagt Tertullian — sollte bei solchen Gelegenheiten nicht unwillig werden, sondern lachen; ja nach der Lehre des Herrn nicht einmal im Namen Gottes den Fluch wiedergeben, sondern offenbar segnen im Namen Gottes, um zugleich die Götzen zu stürzen und Gott zu verherrlichen, und was die Lehre des Christenthums fordert zu thun." Charakteristisch für Tertullians peinliche Gewissenhaftkeit ist dies. Wenn ein Christ einem heidnischen Bettler ein Almosen ertheilte, und dieser ihm den Segen der Götter dafür wünschte, so sieht Tertullian eine stillschweigende Verleugnung des Glaubens darin, falls der Christ dies auf sich beruhen läßt und nicht erklärt, er habe dies nicht um der Götter,

1) Cap. 21.

sondern um des wahren Gottes willen gethan, nur von dem wünsche er gesegnet zu werden. Er läßt darauf den Gegner sagen: „Gott sieht es, daß ich es nur seinetwillen gethan habe.“ „Aber er sieht zugleich auch, — antwortet Tertullian darauf — daß ich nicht habe zeigen wollen, daß ich es um seinetwillen gethan, daß ich den Gehorsam gegen sein Gebot zu einem den Götzen dargebrachten Opfer gemacht habe. Viele sagen: Keiner soll sich selbst angeben; aber ich meine: Auch verleugnen soll Keiner; denn es verleugnet Jeder, der das Bekenntniß zurückhält, wenn er aus irgend einem Grunde für einen Heiden gehalten wird.“ Es standen hier zwei Extreme einander entgegen. Wenn das Gewissen Tertullians in solchen Dingen zu eng war, so gab es Solche, deren Gewissen zu weit war, die sich durch den bloßen Schein leicht mit demselben absanden. Und zwar erkennen wir hier eine zwiefache sophistische Selbsttäuschung, wodurch man über die Sünde sich beruhigte, ein zwiefaches Unrecht, über das man mit Scheingründen sich hinwegsetzte. Merkwürdig, wie weit schon die Sophistik in der Unterdrückung des Gewissens mit der Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Elements im Bunde gehen konnte, wie man kein Bedenken trug, die Sünde zu steigern, um ein Unrecht durch das andere wieder gut zu machen[1]). Es kamen Fälle vor, daß ein Christ, der in Geldverlegenheit sich befand, von einem Heiden Geld borgen wollte und ihm ein Pfand dafür gab. Er stellte einen Schein in der Form, wie es der Heide verlangte, aus, worin er mit einer heidnischen Eidesformel sich verpflichtete, die ihm geliehene Summe in einer bestimmten Zeit wieder zu entrichten. Er

---

1) Darauf beziehen sich die Worte Tertullians: Sed est quaedam ejusmodi species in facto et in verbo bis acuta et infesta utrinque, licet tibi blandiatur, quasi vacet in utroque, dum factum non videtur, quia dictum non tenetur. (Während es scheint, nicht gethan zu sein — der Eid bei den Göttern nicht geleistet, der Götzendienst dadurch nicht begangen —, weil das Wort nicht gehalten wird.)

hielt sich aber hier durch sein Wort nicht gebunden, weil er einen bei den Göttern geleisteten Eid als nichtig betrachtete, und er meinte auch keines Götzendienstes sich schuldig gemacht zu haben, weil er ja nur die von einem Andern ihm diktirten Worte niedergeschrieben und weil er durch die That selbst bewiesen habe, daß er einen bei den Göttern geleisteten Schwur als etwas durchaus Nichtiges ansehe[1]). Es kann sein, daß der Christ zuerst, als ihn die Noth ein Darlehn suchen ließ, die Absicht hatte, es zur rechten Zeit wiederzugeben, und daß er zuerst nur in Beziehung auf die Anerkennung der Götter auf jene sophistische Weise sich rechtfertigte, nachher aber, da er die Summe nicht wiedererstatten konnte, zu jener ersten Selbstbelügung eine zweite hinzufügte, indem er den im Namen der Götter geleisteten Eid für einen durchaus nichtigen erklärte, und dies noch dazu benutzte, um sein Gewissen auch in Beziehung auf die Theilnahme an der Götterverehrung reinzumachen. Tertullian deckt das Sophistische in dieser zwiefachen Selbstbelügung auf. Er sagt, daß indem Einer schreibt, was ein Anderer ihm diktirt, als wenn es von ihm selbst herrühre, er dadurch dieses selbst sich zu eigen macht, gleichviel ob er durch mündliche Worte oder durch die Schrift sich erkläre[2]). Aber doch hebt er nur das Eine, was freilich hier gerade mit dem Gegenstande der Schrift in genauerer Verbindung war, besonders hervor, daß dies eine thatsächliche Verleugnung des Glaubens sei. Es erscheint ihm die Anerkennung der Götter als die schwerere, die Unredlichkeit als die

---

1) Wenn der Andere das Geld von ihm verlangt, beruft er sich darauf: der Schein sei ja nicht in der ordentlichen, gerichtlichen Form ausgestellt worden, und daher nach den Gesetzen nicht bindend. Scire volunt scilicet tempus persecutionis (die Zeit der gerichtlichen Verhandlung) et locum tribunalis et personam praesidis. Cap. 23.

2) Jam ne dicatur: alius dictavit, hic conscientiam appello, an, quod alius dictavit, anima suscipiat et sive comitante, sive residente lingua ad manum transmittat.

leichtere Sünde. Es könne, sagt er, die leichtere Sünde die größere nicht ausschließen. Wir erkennen hier die nachtheilige Folge jener Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und Sünden gegen den Nächsten, welche den Tertullian irre leitete, wenngleich er in einer andern Stelle, wie wir gesehen haben[1]), sich auf eine Weise aussprach, wodurch das hier zum Grunde liegende Irrthümliche hinweggeräumt wurde. Er verlangt, daß wenn ein Christ in die Noth komme, ein Darlehn bei einem Andern suchen zu müssen, er doch auf keinen Fall eine Verpflichtung in dieser Form zu leisten sich solle bewegen lassen; vielmehr solle die Liebe der christlichen Brüder ihn aus dieser Verlegenheit retten, oder, wie es auch mit ihm stehen möge, solle er doch jede Verhandlung abbrechen, bei welcher er nur durch solche Glaubensverleugnung sich helfen könnte. „Mögen wir den Herrn bitten, — sagte er — daß uns keine Noth treffe, einen solchen Kontrakt zu schließen, und daß er, wenn uns eine solche Noth treffen sollte, unsern Brüdern die Mittel verleihe, ihre Wohlthätigkeit an uns zu erweisen, oder uns die Standhaftigkeit, über alle Noth zu siegen."

Die Verfolgungen, welche die Christen im nördlichen Afrika aus den bemerkten Ursachen trafen, bewogen Tertullian um diese Zeit seine durch Geist und Kraft ausgezeichnete Vertheidigungsschrift des Christenthums und der Christen an die afrikanischen Statthalter zu richten[2]). Er selbst nennt den Septimius Severus als den damals regierenden Kaiser[3]). Er hatte zuerst eine an die Heiden überhaupt, nicht besonders an die Obrigkeiten gerichtete, nicht für einen offiziellen Zweck bestimmte Apologie geschrieben, seine zwei Bücher ad nationes, welche nicht ohne Lücken auf uns gekommen sind. Diese arbeitete er um, gab dem Ganzen mehr Nachdruck und Bündigkeit und

1) S. oben S. 38.
2) Apologeticus adversus gentes pro christianis.
3) Cap. 4.

eine andre besondre Bestimmung, indem er die durch den Volkshaß verfolgten Christen dem Schutze der Statthalter empfahl. Die Christen wurden damals häufig von Soldaten, die Geld von ihnen erpressen wollten, überfallen, häufig vom wüthenden Volkshaufen ergriffen und vor Gericht geschleppt, von Hausgenossen, Knechten angegeben. „Täglich — sagt Tertullian — werden wir belagert, täglich verrathen, häufig in unsern Versammlungen selbst überfallen [1]).“ Die Gerichte verfuhren nach dem seit Trajan geltenden Gesetze. Wenn die Angeklagten verleugneten und den Göttern opferten, erhielten sie Begnadigung. Im entgegengesetzten Falle mußten sie nach den Gesetzen verurtheilt werden. Todesstrafe war von dem Gesetze Trajans wohl eigentlich gemeint; doch wurde diese nicht immer angewandt, wie sie denn auch in jenem Gesetze nicht bestimmt ausgesprochen war. Sowohl die mildernde Menschenliebe, als die Grausamkeit und der Fanatismus einzelner Statthalter hatte hier in der Ausübung des Gesetzes freien Spielraum. Manche redeten den Christen zu, sie möchten doch nur äußerlich die Forderung der Gesetze erfüllen und den Göttern opfern, und doch bei ihrer Religion nach wie vor verharren, im Innern glauben und denken, was sie wollten, das gehe den Staat nichts an. Andre verurtheilten die Christen zu mildern Strafen, zum Gefängnisse, zur Deportation, zur Arbeit in den Bergwerken; sie wollten versuchen, ob sie durch diese Strafen nicht sollten zum Gehorsam gegen die Gesetze zurückgeführt werden. Andre wandten aus mißverstandener Menschenliebe, um nicht genöthigt zu werden, über die sonst Unschuldigen ein Todesurtheil zu fällen, oder aus kalter, despotischer Härte, weil sie die „inflexibilis obstinatio“ der Christen durchaus besiegen wollten, oder aus Fanatismus, ausgesuchte Foltern an, um sie zur Verleugnung zu zwingen.

Die afrikanischen Statthalter wollte keine öffentliche Ver-

1) Cap. 7.

theidigung des Christenthums anhören — und es war auch für sie keine Ursache vorhanden, die sie dazu veranlassen konnte; denn seit dem Berichte des Plinius konnten die nicht von dem Volksfanatismus ergriffenen Statthalter wohl wissen, daß die Christen von aller andern Schuld außer derjenigen, daß sie sich zu einer religio illicita bekannten, frei seien. In Beziehung auf diese Schuld aber bedurfte es keiner neuen Untersuchung. Daher sagt Tertullian zu ihnen im Eingange: „Möge es der Wahrheit erlaubt sein, wenigstens auf dem verborgenen Wege durch die schweigende Schrift zu euern Ohren zu gelangen. Sie will keine Entschuldigungen für sich vorbringen, denn sie wundert sich auch nicht über ihr Loos. Sie weiß, daß sie als Fremde auf Erden lebt, daß sie unter den Fremden leicht Feinde findet; daß sie übrigens ihr Geschlecht, ihre Wohnung, ihre Hoffnung, ihre Seligkeit, ihre Herrlichkeit im Himmel hat. Sie will für jetzt nur dies, daß sie nicht ungekannt verdammt werde." Er verlangt nur, daß man sich die Mühe gebe, zu untersuchen, was das Christenthum sei. „Das Zeugniß der Unkenntniß der Sache ist es, — sagt Tertullian — welches die Ungerechtigkeit als solche verdammt, wenn es zu deren Entschuldigung dienen will, da Alle, welche früher das Christenthum haßten, aufhören, es zu hassen, sobald sie aufhören, unbekannt mit demselben zu sein. Aus Solchen werden Christen, wie die Erfahrung zeigt; sie fangen an zu hassen, was sie früher waren, und sich zu dem zu bekennen, was sie früher haßten, und ihre Zahl ist so groß, wie man die Zahl von uns Christen angiebt. Man schreit, die Stadt sei mit Christen besetzt, Land, Schlösser, Inseln seien voll Christen; man klagt darüber als über einen Schaden, daß Menschen jedes Geschlechtes, jedes Alters, jedes Standes, ja sogar schon von allen Würden zu dieser Religion übertreten. Und doch lassen sie sich dadurch nicht zur Ahnung eines verborgenen Gutes erwecken." Aber man konnte sagen, wie man oft von Heiden hören mußte: es sei eben in der Art

des Schlechten, sich durch Ansteckung immer weiter zu verbreiten. Tertullian antwortet darauf: „Doch was wahrhaft schlecht ist, das wagen selbst Diejenigen, welche es fortreißt, nicht als etwas Gutes zu vertheidigen. Ueber alles Schlechte hat die Natur Furcht oder Schaam ausgegossen. Was dergleichen findet man aber bei dem Christen? Wenn er als Christ angegeben wird, rühmt er sich deß. Wenn er angeklagt wird, vertheidigt er sich nicht. Wenn er ausgefragt wird, bekennt er sogar freiwillig. Wenn er verurtheilt wird, dankt er Gott." Freilich halfen sich die in Vorurtheilen Befangenen, oberflächlich Urtheilenden leicht, indem sie sagten, es sei dies die Wirkung wahnsinniger Schwärmerei, eines blinden Eigensinnes [1]). Aber mit Recht konnte ihnen Tertullian antworten: sie seien nicht berechtigt, so große Wirkungen unter so vielen und so verschiedenartigen Menschen ohne Untersuchung, bloß weil ihnen die Sache unbekannt sei, aus einem solchen Grunde abzuleiten [2]).

Er schildert die blinde Befangenheit in den Urtheilen der Heiden über die Christen, bei denen sie oft selbst für den Charakter und die Wirkungen des Christenthums ein Zeugniß abzulegen genöthigt wurden [3]). „Viele geben sich so sehr mit verschlossenen Augen dem Hasse gegen den christlichen Namen hin, daß sie, wenn sie Einem ein gutes Zeugniß geben, den Vorwurf dieses Namens hinzufügen: Cajus Sejus ist ein guter Mann, schade, daß er ein Christ ist. Ein Andrer: Es wundert mich, daß ein weiser Mann wie Lucius plötzlich ein Christ geworden ist. Ist nicht Cajus deßhalb gut und Lucius weise, weil er ein Christ ist, oder ist er nicht deßhalb ein Christ, weil er weise und gut ist?" Tertullian unterscheidet hier also die verschiedenen sittlichen Entwickelungsstufen auch schon unter den Heiden und die verschiedenen Standpunkte

---

1) Immodica superstitio, ψιλὴ παράταξις.
2) Non potes dementiam dicere, quod revinceris ignorare.
3) Cap. 3.

der Bekehrung. Er nimmt keineswegs denselben Grad des Verderbens unter allen Heiden an; er erkennt, daß bei den Einen das in ihnen schon entwickelte sittliche Element den Uebergang zum Christenthum vermittelte, daß sie eben deßhalb, weil sie gut und weise waren, Christen wurden; bei Andern hingegen in ihrer sittlichen Entwickelung Alles erst von der umbildenden Kraft des Christenthums ausgegangen war." Sie loben, — fährt er fort — was sie kennen, und tadeln, was sie nicht kennen, und aus dem, was sie nicht kennen, urtheilen sie schlecht über das, was sie kennen; da es doch billiger ist, sich aus dem, was offenbar ist, ein günstiges Vorurtheil für das Verborgene zu bilden, als nach dem Verborgenen im voraus das, was offenbar ist, zu verdammen. Andre aber bezeichnen Diejenigen, welche sie vor dem Uebertritt zum Christenthume als unstäte, gemeine, unredliche Menschen kannten, eben durch das, was zu ihrem Lobe dient. Die Blindheit des Hasses reißt sie selbst fort, für die Sache zu zeugen. Was für eine ausgelassene, leichtfertige Frau war sie! was für ein tändelnder, verliebter Jüngling! Nun sind sie Christen geworden. So wird der Name als Ursache der Besserung erkannt. Manche finden sich über ihren eigenen Nutzen mit jenem Hasse ab, sie lassen sich das Unrecht gefallen, wenn sie nur nicht den Gegenstand ihres Hasses im Hause behalten sollen. Die endlich keusch gewordene Frau hat der Mann, der nun nicht mehr eifersüchtig ist, aus seinem Hause verstoßen. Der bisher geduldige Vater hat den endlich gehorsam gewordenen Sohn enterbt. Der bisher gelinde Herr hat den endlich treu gewordenen Knecht von seinen Augen verbannt. Wie Jemand durch das Christenthum gebessert wird, nimmt man Anstoß an ihm [1])."

Doch manche unter den Heiden fühlten sich wohl gedrun-

---

1) In dem ersten Buche ad nationes c. 4 sagt Tertullian: „Sie wundern sich, wie die Menschen plötzlich gebessert worden, und sie wissen besser, sich darüber zu wundern, als es zu verstehen. Emendatos repente mirantur, et tamen mirari quam assequi norunt."

gen, den sittlichen Lehren des Christenthums, welche ihnen durch den Umgang mit den Christen selbst schon bekannt geworden waren, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aber es geschah nun, was sich auch in spätern Zeiten unter Denen, die sich Christen nannten, selbst wiederholte, daß sie doch dieses Sittliche nicht in seiner eigenthümlichen Bedeutung und Kraft, welche es eben im Zusammenhange mit dem Glauben hatte, zu erkennen wußten. Sie fanden hier nur einzelne sittliche Vorschriften. In diesen sahen sie nur etwas Menschliches, kein Merkmal einer übernatürlichen Offenbarung. Und allerdings hatten sie darin Recht, wenn sie das Sittliche so oberflächlich und vereinzelt betrachteten. Da konnten sie leicht bei ihren eignen Philosophen Aehnliches zu finden glauben vermöge jenes inneren Gesetzes der sittlichen Natur des Menschen. „Wenn der Unglaube — sagt Tertullian[1]) — sich überwunden sieht durch das Gute dieser Sekte, das schon durch Umgang und Verkehr des Lebens bekannt geworden, so hält er das Christenthum doch nicht für eine göttliche Sache, sondern vielmehr für eine Gattung der Philosophie. Dasselbe, sagt man, lehren auch die Philosophen: Unschuld, Gerechtigkeit, Geduld, Nüchternheit, Keuschheit." Tertullian zeigt nun zuerst, wie doch das Christenthum in seinem Verhältniß zur Welt sich von allen Philosophieen unterscheide, einen ganz andern Kampf mit derselben hervorrief. „Warum — sagt er nach jenen Worten — gesteht man denn, wenn dieses so ist, den Christen nicht dieselbe Freiheit zu, die man doch den Philosophen zugesteht? Wer hat denn einen Philosophen gezwungen, zu opfern, oder bei den Göttern zu schwören, oder bei hellem Mittag mit eitelen Lichtern Possen zu treiben? Ja sogar reißen sie öffentlich eure Götter nieder, und sie schreiben unter eurem Beifall auch Bücher gegen euren Aberglauben[2])."

---

1) Cap. 46.
2) Wie z. B. Seneca de superstitione.

Es war aber der Unterschied, den Tertullian wohl kannte, daß die Philosophen nur unter den Philosophirenden ihre Ueberzeugungen zu verbreiten suchten, daß sie die Volks- und Staatsreligion, die theologia civilis, wie sie war, bestehen ließen, daß hingegen das Christenthum grade unter dem Volke sich zuerst verbreitete und die wahre Gotteserkenntniß zum Gemeingut aller Menschen machen wollte. „Jeder christliche Handwerker — sagt Tertullian — hat Gott gefunden und zeigt ihn dir, und zeigt dir dann auch in der That, was du bei Gott suchst; obgleich Plato sagt, daß der Schöpfer des Weltalls nicht leicht gefunden werden könne, und daß es, wenn man ihn gefunden, unmöglich sei, ihn Allen bekannt zu machen [1]."

Wenn Tertullian jene Behauptung mancher Heiden auf eine gründliche und überzeugende Weise hätte widerlegen sollen, so wäre dazu zweierlei erforderlich gewesen: daß er den Zusammenhang zwischen dem Ethischen und Dogmatischen im Christenthum mit klarem Bewußtsein erkannt und entwickelt, nachgewiesen hätte, daß das ethische Element im Christenthum, wie dasselbe im Leben sich darstellt, doch nur im Zusammenhang mit der Wurzel des Glaubens recht verstanden werden könne, und wie dies zu dem übernatürlich Göttlichen im Christenthum hinführe; sodann hätte er die bessern unter den hellenischen Philosophieen unbefangen in ihrem Verhältniß zum Christenthum betrachten, das Verwandte und Gegensätzliche unterscheiden, darthun müssen, wie durch die Verbindung mit dem Religiösen das ähnlich Scheinende doch etwas Verschiedenes werde. Was nun das Erste betrifft, so hing zwar im

---

1) Plato im Timäus (ed. Bip. tom. IX pag. 303): Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Die Worte, auf welche sich die Apologeten dieser Zeit häufig beriefen, und welche ihnen merkwürdig erscheinen mußten, da sie das von Plato für unmöglich Gehaltene durch das Christenthum gewirkt sahen.

Leben des Tertullian das Religiöse und Ethische gewiß genau zusammen; aber es fehlte ihm an der wissenschaftlichen Reflexion, um diesen Zusammenhang für Alle zum klaren Bewußtsein zu bringen. Diese Reflexion konnte sich überhaupt erst später entwickeln. Was das Zweite betrifft, so war Tertullian zu sehr in einer polemischen Richtung gegen die Philosophie überhaupt, und namentlich die hellenische, befangen, um zu jener Betrachtung fähig zu sein. Anders war dies bei den Alexandrinern, welche aber freilich zum Theil in den andern Abweg geriethen, bei dem Verwandten das Gegensätzliche nicht genug zu erkennen. Nach seiner ganzen Geistesart ist Tertullian geneigt, in dem Ursprünglichen, Unmittelbaren der menschlichen Natur das von Gott Stammende zu erkennen, von der vermittelnden Thätigkeit des Menschen in Wissenschaft, Kunst, Bildung die Verfälschung des Aechten, Ursprünglichen herzuleiten. So betrachtet er die Philosophie als die Verfälscherin der ursprünglichen, sei es aus einem unmittelbaren Gottesbewußtsein, oder aus dem überlieferten Inhalte älterer Offenbarung herstammenden Wahrheit. Bei aller Einseitigkeit und Ungerechtigkeit in dem Urtheile Tertullians über die Philosophie, von welchem man oft nur das Schroffste hervorgehoben hat, als ob dies hinreiche, den tiefen Mann zu charakterisiren, dürfen wir doch die zum Grunde liegende Wahrheit nicht verkennen: daß die Religion allerdings das Ursprünglichste in der Menschheit ist, daß sie überall von Offenbarung Gottes an den Menschen, mögen wir diesen Begriff im allgemeinen oder engeren Sinne nehmen, ausgeht, daß sie im Gemüth ihren ursprünglichen Sitz hat, da, wo sich der Mensch mehr receptiv verhält, und daß, wo der Geist nur in seiner selbstthätigen Autonomie auftreten, aus sich Alles schaffen will, die Verdunkelung oder Verleugnung der ursprünglichen Wahrheit daraus folgen muß. Von diesem Bewußtsein ist Tertullian tief durchdrungen, so hart auch oft die Form erscheint, in welcher dasselbe sich bei ihm ausspricht. „Die Philosophen — sagt er —

wollen sich eine Wahrheit machen, und sie verfälschen dieselbe, indem sie eine solche sich machen wollen[1]), da sie ihre Ehre suchen. Die Christen suchen durch innere Nothwendigkeit gedrungen die Wahrheit, und geben sie rein wieder, da es ihnen um ihr Heil zu thun ist." Wenn wir nicht bloß bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern das zum Grunde Liegende von der einseitigen Auffassung Tertullians trennen, werden wir eine Wahrheit in Beziehung auf das Verhältniß der Religionen und des Christenthums zur Philosophie nicht verkennen können. Zwar mußte Tertullian den Standpunkt des Philosophen ungerecht beurtheilen; aber gehen wir von dem zweiten Gliede aus, so können wir von hier aus auch das erste Glied des Gegensatzes berichtigen. Es erhellt nämlich, daß Tertullian das Finden der Wahrheit vom Standpunkt der Religion, im Christenthum von einem subjektiven Elemente, von einem Bedürfnisse des Gemüthes, einer persönlichen Beziehung zu Gott als der Quelle des Heils ausgehen läßt, während bei den Philosophen das objektive Interesse des Erkennens, der intellektualistische Wissenstrieb vorwaltet. Nur dem von dem Bedürfniß nach dem Heil getriebenen Gemüthe giebt sich die göttliche Wahrheit zu erkennen.

Nachdem er nun die Wirksamkeit des Christenthums im Leben selbst dem Gegensatze zwischen Theorie und Leben bei vielen Philosophen entgegengestellt hat, sagt er: „Was haben der Philosoph und der Christ mit einander gemein, der Schüler Griechenlands und der Schüler des Himmels, wer Worte und wer Werke giebt, der Aufbauer und der Zerstörer der Götzen?[2])" Nun konnte man aber einwenden: auch unter den Christen wie unter den Philosophen fänden sich Solche,

---

1) Philosophi adfectant veritatem et adfectando corrumpunt.

2) Quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli? famae negotiator et salutis? verborum et factorum operator? rerum (höchst wahrscheinlich zu lesen deorum) aedificator et destructor?

deren Leben mit ihrer Lehre in Widerspruch stehe. Tertullian erwiedert: „Aber Solche werden bei uns nicht mehr Christen genannt; Philosophen hingegen behalten bei euch mit solchen Handlungen doch den Namen und die Ehre der Weisheit." Noch stärker sagt er von solchen unwürdigen Namenchristen, deren Leben der Religion selbst zum Vorwurf gemacht wurde [1]). „Solche haben an unseren Gemeindeversammlungen, an unserm Abendmahl keinen Theil, durch die Sünde sind sie wieder eure geworden; da wir nicht einmal Diejenigen wieder unter uns aufnehmen, die eure Gewalt und Grausamkeit zur Verleugnung gezwungen hat. Und doch sollten wir leichter Diejenigen, welche gegen ihren Willen von der Religion abgefallen sind, als Diejenigen, welche freiwillig von ihr abgefallen sind, unter uns dulden." Wir finden hier eine gesundere Beurtheilung des Stufenunterschiedes im Sittlichen, als bei der gewöhnlichen Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen, wonach man die ersten zu den peccata mortalia rechnete, zum Grunde liegt. Auch ist damit keineswegs gesagt, daß Diejenigen, welche wegen solcher Sünden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, in dieselbe nie wieder hätten aufgenommen werden können; und soweit können wir nichts Montanistisches darin finden.

Wie auf dem Standpunkte des in den Fesseln der Natur noch befangenen oder, um mit Paulus zu reden, den Elementen der Welt dienstbaren Geistes der Staat alle andern Güter der Menschheit in sich schloß, und in dieser Form das höchste Gut selbst seine Verwirklichung finden sollte, so war daher die Religion auch Staatssache. Von Religions- und Gewissensfreiheit, wie überhaupt von allgemeinen Menschenrechten konnte nicht die Rede sein. Solche Ideen wurden zuerst durch Christus, der den Geist der Menschheit erlösete, ihn von jenen alten Fesseln freimachte, in das Bewußtsein eingeführt und zur

1) In dem ersten Buche ad nationes c. 5.

Herrschaft gebracht. Tertullian gehört zu den Ersten, von welchen diese Wahrheit kräftig ausgesprochen wurde. Nachdem er gezeigt hat, wie der Geist sich gedrungen fühle, von der Verehrung der Götter zu einem höchsten Wesen emporzusteigen, nimmt er für die verschiedenen Standpunkte der religiösen Ueberzeugung die subjektive Freiheit in Anspruch, indem er sagt:[1] „Möge der Eine Gott verehren, der Andere den Jupiter, der Eine seine flehende Hand zum Himmel, der Andre zu dem Altar des Fides hin sie ausstrecken, der Eine betend, wie ihr von uns Christen meint, die Wolken, der Andre die vergoldeten Tafeln im Tempel zählen, der Eine seine eigene Seele, der Andere einen Bock Gott als Opfer weihen. Seht wohl zu, ob das nicht den Namen der Irreligiosität verdiene, die Freiheit der Religion nehmen zu wollen, und die Wahl der Gottheit, die ein Jeder verehren will, zu untersagen, daß es mir nicht frei stehn soll, zu verehren, wen ich will, sondern ich gezwungen werden soll, zu verehren, wen ich nicht will. Keiner wird sich von einem Unfreiwilligen verehren lassen wollen, selbst kein Mensch."

Tertullian sah nach der herrschenden Ansicht der Christen seiner Zeit in den Götzen böse Geister. Man sah in dem Heidenthum das Reich des Bösen. Dasselbe trat dem christlichen Bewußtsein wie eine reale Macht im Leben zu stark entgegen, als daß man sich hätte entschließen können, nur für Wesen der Einbildung die Götter zu halten. Jene realen Mächte, die sich dem Reich Gottes entgegenstellten, erschienen als böse Geister. Nun geschah es, daß durch den Einfluß der Christen Menschen in solchen Krankheitszuständen, die man von der Besitznahme durch böse Geister ableitete, geheilt wurden. Wenn solche Zustände aus inneren Seelenkämpfen hervorgegangen waren, brachte das Christenthum eine Krisis hier hervor. Sie verdankten demselben die Befreiung von der Macht der Dämonen, die von ihren Seelen Besitz genommen hatten. Der Sieg über

1) Cap. 24.

die Dämonen wurde als ein Sieg über die Götter der Heiden, welche man mit denselben identifizirte, betrachtet. Es geschah auch wohl vermöge besonderer psychologischer Einflüsse, daß die Dämonischen selbst, die sich mit dem dämonischen Element in ihnen eins fühlten, im Namen der Götter sprachen, daß Diejenigen, die sich früher als θεόληπτοι betrachtet hatten, von der Macht des Christenthums berührt, von mächtigen Einwirkungen eines Christen getroffen, vermöge einer Vermischung heidnischer und christlicher Vorstellungen von bösen Geistern Besessene zu sein glaubten. Der Gott in ihnen erklärte sich eins mit einem bösen Geiste und erkannte die Uebermacht Christi an. Auf solche Thatsachen berief sich Tertullian als Zeugniß wie davon, daß die Götter böse Geister seien, so von der Macht Christi über die bösen Geister und die Götter zugleich [1]). „Wenn jener Geist von irgend einem Christen zu reden genöthigt wird, so wird er sich ebensowohl der Wahrheit gemäß als einen bösen Geist zu erkennen geben, wie er sich sonst fälschlich einen Gott nannte. Wenn sie wahre Götter sind, warum lügen sie, daß sie böse Geister seien? Also ist den Christen eure Gottheit unterworfen; und die einem Menschen unterworfene Macht kann allerdings nicht für eine Gottheit gehalten werden." Er konnte sich darauf berufen, daß durch solche Erscheinungen Manche dem Christenthum zugeführt wurden, indem sie darin einen Beweis von der Macht Christi über das Reich der Dämonen als eins mit dem Reich der Götter wahrzunehmen glaubten. Tertullian sagt: „Diese Zeugnisse eurer Götter pflegen Christen zu machen, weil wir oft, indem wir ihnen glauben, an unsern Herrn Christus glauben." So beruft sich Tertullian im Gegensatz gegen den Vorwurf, daß die Christen Feinde der Menschheit seien, auch darauf, wie viel die Heiden den Christen als den Befreiern von jener Macht der bösen Geister, von denen so viele Uebel für Leib

---

1) Cap. 23.

und Seele herrührten, zu verdanken hätten [1]). „Wer aber würde euch retten von jenen verborgenen Feinden, welche eure Seelen und eure Gesundheit immerfort verwüsten? ich meine von den Anläufen der Dämonen, welche wir umsonst, ohne Lohn von euch bannen."

Ferner die bloß politischen Beschuldigungen: das in jenen Zeiten so gefährliche crimen majestatis, daß es die Christen an der schuldigen Verehrung gegen die Kaiser fehlen ließen (sie seien irreligiosi in Caesares, hostes imperatorum Romanorum), weil sie nicht mit den übrigen Bürgern für das Wohl der Kaiser opferten, weil sie denselben insbesondere an jenen Siegesfesten keine solche Ehrenbezeugungen erweisen wollten, die ihnen etwas Abgöttisches oder auf irgend eine Weise Unanständiges zu enthalten schienen. Die Christen gegen diese Beschuldigung zu vertheidigen, sagt Tertullian [2]): „Deßhalb also sündigen wir gegen die Majestät der Kaiser, weil wir sie dem nicht unterwerfen, was selbst ihrer Herrschaft unterworfen ist; weil wir mit ihrem Wohl kein Spiel treiben, indem wir nicht glauben, daß es in bleiernen Händen sei? Aber ihr seid ehrfurchtsvoll gegen die Kaiser, die ihr es da sucht, wo es nicht zu finden ist, die ihr es von Denen erbittet, die es nicht geben können, so daß wir Den übergehen sollten, in dessen Gewalt es steht. Denn wir rufen für das Heil der Kaiser den ewigen, den wahren, den lebendigen Gott an, den auch die Kaiser selbst vor allen Andern zu einem gnädigen Gotte zu haben wünschen. Sie wissen, wer ihnen die Regierung verliehen hat. Sie wissen als Menschen, wer ihnen auch das Leben verliehen hat. Sie fühlen wohl, daß Er der einzig wahre Gott ist, in dessen Gewalt allein sie stehn, nachdem sie die Ersten sind, vor allen Götzen und über alle Götzen erhaben. Denn wie sollten sie dies nicht sein, da sie erhaben sind über alle Menschen, die doch als lebendige Wesen

1) Cap. 37. 2) Cap. 29. 30.

mehr sind als die todten Götzen? Sie denken daran, wie viel die Gewalt ihrer Herrschaft vermöge, und so müssen sie den Gott anerkennen, gegen den sie nichts vermögen können; sie erkennen, daß sie Alles, was sie vermögen, durch ihn vermögen. Versuche es endlich der Kaiser, den Himmel zu bekriegen; das vermag er nicht. Deßhalb ist er groß, weil er kleiner ist als der Himmel. Denn er selbst ist Dessen, dessen auch der Himmel ist, dessen alle Geschöpfe sind. Daß er Kaiser ist, hat er von Dem, von welchem er hat, daß er Mensch ist, noch ehe er Kaiser ist. Seine Gewalt hat er daher, woher er auch das Leben hat. Zu dem hinaufblickend beten wir Christen, indem wir uns nicht scheuen, zu Ihm unsere Hände emporzustrecken, weil sie schuldlos sind, mit entblößtem Haupte, weil wir uns vor Ihm nicht schämen, zu Ihm beten wir endlich, ohne Aufforderung von außen, weil wir aus der Fülle des Herzens beten — für alle Kaiser, daß ihnen zu Theil werde ein langes Leben, eine sichere Regierung, häusliche Ruhe, ein tapferes Heer, ein treuer Senat, ein biederes Volk, ein ruhiges Reich und Alles, was der Mensch und der Kaiser wünschen kann. Dies kann ich von keinem Andern erbitten, als von Dem, von dem ich es zu erhalten sicher bin, weil Er allein es ist, der es verleihen kann, und ich Der bin, dem es zukommt, dies von ihm zu erhalten, als sein Diener, der ich Ihn allein verehre, der ich für seine Lehre mein Leben hingebe, der ich ihm das rechte, von ihm selbst verordnete Opfer darbringe, das Gebet, das von einem keuschen Leibe, von einer schuldlosen Seele, das vom heiligen Geiste kommt, nicht ein Paar Körner kostbaren Weihrauchs, nicht zwei Tropfen Wein, nicht das Blut eines abgelebten Stieres, der ohnehin nach dem Tode sich sehnt, und nach allem Schmutz noch dazu ein unreines Gewissen: so daß es mich wundert, daß wenn die Opferthiere bei euch von den lasterhaften Priestern untersucht werden, warum doch vielmehr die Herzen der Opferthiere, als die Herzen der Opferer

selbst geprüft werden." Tertullian beruft sich darauf, daß die Christen durch ihr eigenes Interesse bewogen werden müßten, an dem Wohl des Kaisers und des Reiches Theil zu nehmen, weil auch sie selbst als Glieder des Ganzen von den allgemeinen Erschütterungen betroffen würden [1]). Und dazu kommt noch, daß Tertullian die allgemeinere Meinung theilte, das römische Weltreich werde das letzte sein, und mit Auflösung desselben die letzte Katastrophe und das Ende aller irdischen Dinge erfolgen. Wenn nun in dem apostolischen Zeitalter die Sehnsucht nach der Wiederkunft Christi das Vorherrschende war, so herrschte jetzt hingegen der Gesichtspunkt vor, daß man noch längere Zeit der Vorbereitung wünschte, daß man von den furchtbaren Ereignissen, die jener letzten Katastrophe vorangehen sollten, noch gern verschont sein wollte. So erklärt es sich, wie Tertullian als Gegenstand des Gebets der Christen erwähnt: die Verzögerung des Endes der Welt, mora finis; was zusammenhing mit dem Gebet um Erhaltung des römischen Reichs [2]). Es fragt sich, ob dies nicht auch ein Merkmal des Nichtmontanistischen ist, da der Montanismus ja dazu aufforderte, für die Erscheinung des tausendjährigen Reiches als etwas nahe Bevorstehenden sich vorzubereiten.

Schön spricht sich bei dem Tertullian neben dem Sinn der christlichen Bürgertreue der christliche Freiheitssinn aus, der, indem er sich aller menschlichen Ordnung um Gottes willen gern unterwirft, doch keinem Geschöpfe die Ehre giebt, die allein Gott gebührt [3]). „August, — sagt er — der Gründer der Kaiserherrschaft, wollte nicht einmal Herr genannt werden; denn auch dies ist ein Beinamen Gottes. Doch will ich den Kaiser wohl meinen Herrn nennen, aber wenn ich nicht gezwungen werde, ihn an Gottes Statt meinen Herrn zu nen-

---

1) Cap. 31 fin. 2) Cap. 39. 3) Cap. 34.

nen. Sonst bin ich frei vor ihm; denn ich habe nur Einen Herrn, den allmächtigen und ewigen Gott, denselben, der auch des Kaisers Herr ist[1]). Aber der Name, der die Liebe ausdrückt, ist auch etwas Erfreulicheres, als der Name, der die Gewalt bezeichnet. Auch die Hausväter lassen sich lieber Väter als Herren nennen. Fern sei es also, daß der Kaiser Gott genannt werde, was nicht nur die schändlichste, sondern auch die verderblichste Schmeichelei ist." Er zeigt nun, daß die Christen, wenngleich sie an den abgöttischen und unanständigen Feierlichkeiten keinen Theil nehmen könnten, darum nicht minder aufrichtigen Antheil nähmen an Allem, was das Wohl der Kaiser angehe[2]) „Deßwegen also sind die Christen Feinde des Staates, weil sie den Kaisern keine eitle, keine lügenhafte, keine unbefugten Ehrenbezeugungen erweisen, weil sie als Bekenner der wahren Religion die Feste der Kaiser vielmehr durch die Theilnahme des Herzens als durch Ausgelassenheit feiern. Wahrlich eine große Huldigung! Die öffentlichen Schmausereien in den Straßen, die ganze Stadt wie eine Schenke aussehend, der Wein in den Straßen fließend, schaarenweises Zusammenlaufen zu Schlägereien, zu Reizungen der Lust. Wird so die öffentliche Freude durch öffentliche Schmach ausgedrückt? Ist das ziemend für die Festtage der Fürsten, was für andere Tage nicht ziemend ist? O die wir mit Recht strafbar sind! Denn warum feiern wir die Feste der Kaiser mit Keuschheit, mit Nüchternheit und Rechtschaffenheit? Warum bedecken wir an dem Tage der Freude unsere Thüren nicht mit Lorbeeren? warum verdunkeln wir nicht den Tag durch unsere Lichter?" Er setzt die Treue der Christen, ihre aufrichtige Herzenstheilnahme den erheuchelten Freudenbezeu-

---

1) So auch ad nat. lib. 1 c. 4 führt er unter demjenigen, was die Christen auszeichnet, an: „Die Freiheit, für die sie auch zu sterben wissen — ipsam libertatem, pro qua mori novimus. Diese Freiheit, daß sie Glauben und Gewissen keinem menschlichen Gebote unterwarfen.

2) Cap. 35.

gungen Derer entgegen, welche unter diesem Scheine ihre Verschwörungen gegen den Kaiser verbargen, wobei er auf Zeitbegebenheiten anspielt [1]).

Charakteristisch für den Entwickelungsprozeß des Christenthums in dieser Zeit ist, was Tertullian sagt, um die Christen gegen den Vorwurf einer politisch-gefährlichen Richtung, wegen welcher alle geschlossenen Verbindungen, Hetärien, überhaupt verboten waren, zu vertheidigen. Er beruft sich deßhalb auf den eigenthümlichen Geist des Christenthums, durch welchen die Menschen von der Theilnahme an den öffentlichen Staatsangelegenheiten überhaupt entfremdet würden. Es ist hier zu unterscheiden, was in dem Wesen des Christenthums an sich gegründet ist, in dem Gegensatz desselben zu dem Standpunkte der alten Welt, und was nur ein einseitiges Moment war, welches in dem damaligen Stadium des christlichen Entwicklungsprozesses zuerst hervortrat, und nachher in eine harmonische Ausgleichung übergehen sollte, was einmal überwunden als etwas Krankhaftes sich in spätern Erscheinungen

1) Die Besiegung des Pescennius Niger in Syrien, des Clodius Albinus in Gallien, darauf die Verfolgung gegen die Ueberbleibsel der Pescenninischen Parthei in verschiedenen Gegenden, insbesondere gegen Solche, welche Weissager in einer gegen den Kaiser feindseligen Absicht befragt haben sollten (ad nat. lib. 1 cap. 17): Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant (können durch die Rhone das vergossene Blut nicht abwaschen). Apologet. c. 35: Sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plausores quotidie revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes (die bei den ersten Untersuchungen gegen die Widersacher des Septimius Severus verborgen geblieben waren und nun entdeckt wurden), quam recentissimis et ramosissimis laureis postes praestruebant, quam elatissimis et clarissimis lucernis vestibula nebulabant (sie verdunkelten den Hausflur durch die Menge der Lichter bei hellem Tage)? Eadem officia dependunt et qui astrologos et aruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant (vergl. Aelii Spartiani vita Severi c. 9. 15). Freilich wußte Tertullian nicht, daß Viele, welche damals die Strafe als Hochverräther getroffen hatte, durch die Habsucht und den Argwohn des Kaisers und des Praefectus Praetorio Plautianus hingeopfert worden waren.

wiederholte. Das Christenthum mußte jene alles Andre verschlingende einseitige Begeisterung für das Politische, welche dem Standpunkt der alten Welt eigenthümlich war, allerdings stürzen, indem es die Idee des Reiches Gottes als des höchsten Gutes dem Staate überordnete, die engen Schranken des Staatslebens, in welchen alles Menschliche eingeschlossen war, aufhob, den Menschen das Bewußtsein mittheilte, einem Reich Gottes, das Diesseitiges und Jenseitiges verband, und die ganze Menschheit in sich aufnehmen sollte, als Glieder anzugehören. Zuerst nun mußte sich diese Richtung in dem Gegensatz gegen den früheren Standpunkt so entwickeln, daß durch das Interesse für das Reich Gottes, für das Jenseitige und das allgemein Menschliche das politische Interesse ganz zurückgedrängt wurde; wozu noch dieses kam, daß das damalige Staatsleben auf einem dem Christenthum entgegengesetzten Boden sich gebildet hatte, ganz im Heidenthum wurzelte. Daher mußten sich die Christen demselben entfremdet fühlen. Die von dem Christenthum aus sich bildende Gemeinschaft als ein geschlossener Körper wurde ihr Staat, und erst später konnte von diesem Gegensatz aus auch die Aneignung des Staates als einer eigenthümlichen Darstellungsform für das Reich Gottes sich herausbilden. So sagt Tertullian [1]: „Billig sollte doch diese Sekte unter die erlaubten Verbindungen gezählt werden, da von derselben nichts von dem begangen wird, was man von unerlaubten Verbindungen zu fürchten pflegt. Wir, die wir für allen Ehrgeiz kalt sind, wir haben keinen Grund zu Verschwörungen, und nichts ist uns mehr fremd, als die Staatsangelegenheiten. Wir betrachten die Welt als den gemeinschaftlichen Staat für Alle [2]." Von dem damaligen Standpunkt des Gegensatzes des Christenthums

1) Cap. 38.

2) Nobis nulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.

zur Welt erschien dem Tertullian es als etwas Nothwendiges, daß der Staat ein heidnischer sei und im Gegensatz zur christlichen Kirche sich befinde. Fern war ihm der Gedanke, daß die Regenten des römischen Reichs je Christen werden sollten. Wie wir oben gesehn haben, meinte er, daß der Knechtsgestalt des christlichen Lebens in der Nachfolge Christi die irdische Herrschaft und Herrlichkeit immer etwas Fremdes bleiben sollte. Daher sagt er [1]): „Aber auch die Kaiser würden an Christus geglaubt haben, wenn entweder die Kaiser nicht für die Welt nothwendig gewesen wären, oder die Christen hätten Kaiser sein können." Er schildert die große Menge der Christen, die Heftigkeit der Verfolgungen gegen sie und fragt nun [2]): „Was hätte die Rachsucht der Christen wirken können, wenn es ihnen möglich wäre, Böses mit Bösem zu vergelten? Welche Vergeltung des Unrechts habt ihr von so eng mit einander verbundenen, so sehr zum Tode entschlossenen Menschen erfahren, da schon eine Nacht mit wenigen Fackeln uns genug Rache hätte geben können?"

Aber so deutlich auch das Leben der Christen zeigte, daß sie von jeder politischen Absicht fern seien, so erschien doch Denen, die das, was die Christen beseelte und verbunden hielt, nicht zu fassen vermochten, und die mit dem Auge der blinden polizeilichen Klugheit Alles äußerlich zu erklären gewohnt waren, die so enge und innige Gemeinschaft der Christen als etwas Verdächtiges [3]). „Aber besonders das, was diese Liebe unter uns wirkt, — sagt Tertullian — zieht uns bei Manchem Argwohn zu. Seht, sagt man, wie sie einander lieben! Ja wohl muß ihnen dies auffallend erscheinen, denn sie hassen einander! Und wie sie für einander zu sterben bereit sind! Ja wohl, denn sie sind vielmehr bereit, einander zu morden! Aber auch daß wir einander Brüder nennen, erscheint ihnen aus keinem andern Grunde verdächtig, als weil bei ih-

1) Cap. 21. 2) Cap. 37. 3) Cap. 39.

nen alle Bezeichnungen der Verwandtschaft etwas Erheucheltes sind. Auch eure Brüder sind wir, nach dem Rechte der gemeinschaftlichen Natur, die unser aller Mutter ist, obgleich ihr als schlechte Brüder die menschliche Natur verleugnet. Aber auf wie viel würdigere Weise werden Diejenigen Brüder genannt und dafür gehalten, die den Einen Gott als Vater anerkannt haben, die den Einen Geist der Heiligkeit empfangen haben, die aus derselben Finsterniß der Unwissenheit zu dem Lichte derselben Wahrheit erwacht sind? Und die wir in Geist und Seele verbunden sind, wir tragen auch kein Bedenken, die Güter mit einander gemeinsam zu haben."

Wenn die Einen der engen Verbindung der Christen unter einander politische Zwecke unterschoben, so machten ihnen dagegen Andere gerade dies zum Vorwurf, daß sie, schon im himmlischen Vaterlande lebend, um die irdischen Angelegenheiten sich nicht bekümmerten. Man nannte die Christen Menschen, die für das Leben unbrauchbar wären [1]). Auch in dieser Beziehung ist zu unterscheiden, was in dem Wesen des Christenthums nothwendig gegründet ist, zu dem Gegensatz, welchen dasselbe mit dem Heidenthum bilden muß, gehört, und was nur ein einseitiges Moment in dem ersten Stadium des christlichen Entwickelungsprozesses bildete. Von dem Standpunkte des heidnischen Weltlebens aus mußte die das christliche Leben in Anspruch nehmende Richtung zu dem Ueberweltlichen, Jenseitigen, Himmlischen als eine falsche Entfremdung vom irdischen Leben erscheinen. Es mußte der himmlischen Gesinnung, dem christlichen Ernst der Vorwurf gemacht werden, der sich späterhin von dem Standpunkte eines verweltlichten Christenthums wiederholte, daß dasselbe die Menschen unfruchtbar für das Leben mache. Aber allerdings konnte auch diesem Vorwurf etwas Wahres zum Grunde liegen in Beziehung auf den einseitigen asketischen Gegensatz zur Welt, in

1) Homines infructuosos in negotiis.

welchem das christliche Prinzip zuerst sich darstellte. Diese Richtung zeigt sich in den Worten Tertullian's, wenn er, wo er nachweisen will, daß die Verfolgungen den Christen nicht schaden können, sagt [1]): „Aber uns gereicht dies auf keine Weise zum Nachtheil: insbesondere weil in dieser Welt nichts unser Interesse ist, als schnell aus derselben zu scheiden." Diesen asketischen Geist aber sehen wir nicht hervortreten in der Art wie Tertullian, um jene Beschuldigung zurückzuweisen, das christliche Leben schildert; was wir auch als ein Merkmal des nichtmontanistischen Geistes betrachten können [2]). „Wie läßt sich dies sagen von solchen Menschen, die mit euch leben, welche dieselbe Kost und Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brachmanen oder Gymnosophisten der Inder, keine Wälderbewohner, die das Leben fliehen. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott dem Herrn als Schöpfer schuldig sind. Wir verschmähen keinen Genuß seiner Gaben. Wir mäßigen ihn nur, und hüten uns vor schlechtem Gebrauche derselben. Daher bewohnen wir mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte und Messen, Badeanstalten, Werkstätten und den übrigen Verkehr des Lebens mit euch zu theilen. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegesdienst, Landbau und Handel. Wir theilen mit euch eure Gewerbe und geben unsere Arbeit mit her für euren Gebrauch."

Wenn Tertullian den Heiden das Dasein Eines Gottes zu beweisen sucht, beruft er sich am liebsten auf das unmittelbare Zeugniß im Geist und Bewußtsein des Menschen, wie er überall nach der Richtung seiner feurigen, durch die Religion begeisterten Natur lieber von dem Unmittelbaren und Ursprünglichen als von dem Mittelbaren und Abgeleiteten ausgeht. Er wies aus der Tiefe und Fülle eines lebendigen Gottesbewußtseins auf den allein wahren Gott hin, der dem

1) Cap. 41. 2) Cap. 42.

menschlichen Geiste eben so unverleugbar als unbegreiflich sei: „Was wir verehren, ist der Eine Gott, der diese ganze Welt mit allen Elementen, Körpern, Geistern durch sein gebietendes Wort, seine ordnende Vernunft, seine allvermögende Macht aus Nichts geschaffen hat, seine Herrlichkeit abzubilden; der Unsichtbare, obgleich er gesehen wird, der Unbegreifliche, obgleich wir uns durch die Gnade ein Bild von ihm machen, der eben deßhalb der wahre und große Gott ist. Der Unermeßliche ist allein sich selbst bekannt. Die Unermeßlichkeit seiner Größe macht ihn den Menschen zugleich bekannt und unbekannt. Und das ist eben die große Schuld Derer, welche Den nicht anerkennen wollen, den sie doch kennen müssen. Sollen wir ihn erweisen aus so vielen und so großen Werken, mit denen wir umgeben sind, von denen wir erhalten, durch die wir erfreut, auch solche, durch die wir geschreckt werden? Sollen wir ihn erweisen aus dem Zeugnisse der Seele selbst? Die Seele, obgleich in dem Kerker des Körpers eingeschlossen, obgleich durch schlechten Unterricht betrogen, obgleich durch Begierden und Lüste entnervt, obgleich den falschen Göttern dienstbar, doch, wenn sie einmal zur Besinnung kommt, wie aus einem Rausche, wie aus einem Schlafe, wie aus einer Krankheit, und wenn sie zum Gefühl ihrer Gesundheit gelangt, nennt sie Gott nur mit diesem Namen, weil dieser allein dem wahren Gott eigen ist. Der große Gott, der gute Gott, und, was Gott giebt, das sind die Worte in Aller Munde. Sie beschwört ihn auch als Richter: Gott sieht es, und: Ich empfehle es Gott, und: Gott wird es mir vergelten. O, das Zeugniß der Seele, die von Natur eine Christin ist[1])! Endlich, Solches aussprechend, blickt sie nicht zum Kapitol, sondern zum Himmel hinauf; denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von ihm und von da her ist sie gekommen[2]).“ Wir

1) Testimonium animae naturaliter christianae.

2) Cap. 17.

sehen: überall zeugt Tertullian von dem lebendigen Gott, der nicht aus allgemeinen Begriffen konstruirt, sondern nur als der empirische aus seiner Selbstoffenbarung erkannt werden kann. Die ursprüngliche Selbstoffenbarung an das unmittelbare Bewußtsein des Menschen, welche unwillkürlich im Leben hervortritt, und die besondere Offenbarung durch die Gnade, welche sich jener ursprünglichen anschließt, sie ergänzt und vervollständigt, — das ist der kernhafte religiöse Realismus Tertullians, das Gegentheil des alexandrinischen Intellektualismus.

Tertullian beruft sich darauf, daß alle Religionen von bestimmten Persönlichkeiten ausgehen. So betrachtet er nun als das Eigenthümliche des Christenthums die Gottesoffenbarung in Christo und das eigenthümliche Verhältniß, in dem Christus zu Gott sich darstellt. Er beruft sich darauf, daß Christus nicht etwa unter rohen Menschen aufgetreten und durch die Geistesüberlegenheit über dieselben in einem übernatürlichen Lichte ihnen erschienen sei, sondern daß er in einem gebildeten und durch Ueberbildung gesunkenen Geschlecht den Eindruck seines göttlichen Wesens hervorgebracht habe. Er sagt: „Wir sagen es und sagen es öffentlich, und wir rufen es aus, blutend unter den Martern: Wir verehren Gott durch Christum. Mögt ihr ihn für einen Menschen halten, durch ihn und in ihm will Gott anerkannt und verehrt werden.“ Nachdem Tertullian ihn andern Religionsstiftern, die unter rohen Völkern aufgetreten waren, entgegengesetzt hat, sagt er: „Er sollte gebildeten und durch die Bildung selbst betrogenen Menschen Augen verleihen zur Erkenntniß der Wahrheit [1].“

Tertullian war aus eigner Erfahrung überzeugt, daß der Glaube an die Gottheit Christi mit dem Wesen des Christenthums genau zusammenhänge; er berief sich auf den praktischen Einfluß dieses Glaubens. „Untersucht, — sagt er — ob die

---

1) Qui jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis ocularet. Cap. 21.

Gottheit Christi eine wahre ist, eine solche, durch deren Erkenntniß man gebessert wird [1])."

Wir wissen, daß die Lehre von der Auferstehung des Menschen in verklärter Persönlichkeit den Heiden besonders ein Anstoß war. Tertullian beruft sich zuerst als Beleg der Bestimmung des Menschen für ein ewiges Leben überhaupt auf das unmittelbare Bewußtsein der gottverwandten Natur des Menschen. Zur tiefern Selbsterkenntniß fordert er den Menschen auf: „Du Mensch, ein so großer Name, wenn du dich selbst verstehst, wenn du dies nur aus dem Wort der Pythia lernst, du, der Herr von allem Sterbenden und Wiederauffstehenden, solltest deßhalb sterben, um umzukommen?" Sodann weist er in dem ganzen Naturlaufe die Analogie der Auferstehung nach, wie überall aus dem Tode neues Leben hervorgehe. Er sieht in der ganzen Natur eine Harmonie in dem Kampf der Gegensätze. Dazu rechnet er auch den Gegensatz von Tod und Leben.

Tertullian schließt dieses kraftvolle Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums mit den würdigen Schlußworten für ein solches Zeugniß [2]): „Aber fahrt nun fort, ihr guten Statthalter, die ihr desto besser bei dem Volke seid, wenn ihr ihnen Christen opfert. Martert und mordet uns; euer Unrecht ist Bewährung unserer Unschuld. Alle eure ausgesuchte Grausamkeit richtet doch nichts aus; sie ist vielmehr ein Reiz zur Vermehrung der Sekte. Wir werden unser desto Mehrere, so oft ihr uns vertilgt. Das Blut der Christen ist ihre Aussaat. Viele bei euch ermahnen zur Ertragung des Schmerzes und des Todes; und ihre Worte finden doch nicht so viele Schüler, als die Werke der Christen. Jene Hartnäckigkeit selbst, die ihr uns zum Vorwurf macht, sie wirkt als Lehrerin. Denn wer wird durch die Betrachtung derselben nicht angetrieben, nachzuforschen, was an der Sache sei? Wer tritt nicht selbst

1) Qua cognita ad bonum quis reformatur.
2) Cap. 50.

herzu, wenn er nachgeforscht hat? Wer sehnt sich nicht, wenn er herzugetreten, für die Sache zu leiden? — Wie das, was Menschen thun, mit dem, was Gott thut, in Widerstreit ist, so werden wir, wenn wir von euch verurtheilt werden, von Gott frei gesprochen."

Derselbe Tertullian, der das der menschlichen Natur anklebende Böse und ihre Erlösungsbedürftigkeit unter den Kirchenlehrern der ersten Zeit am nachdrücklichsten bezeugt hat, hat doch auch das Bewußtsein von dem ursprünglichen, unvertilgbaren Gottverwandten der menschlichen Natur am stärksten ausgesprochen. Wie er von jener Seite den Gegensatz gegen das Christliche erkennen mußte, so zeigte sich ihm von dieser Seite der Anschließungspunkt für dasselbe. Er, der den Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen oft auf eine so schroffe Weise hervorhebt, wird doch auch durch jenes Bewußtsein dazu hingeführt, das Uebernatürliche als das der eigentlichen, wahren, nur durch die Sünde getrübten Natur des Menschen Entsprechende zu erkennen. Das Christenthum konnte ihm so erscheinen als das, wodurch die eigentliche Natur des Menschen zu ihrem wahren Selbstbewußtsein, zu ihrem wahren Rechte gelangte. Er konnte die menschliche Seele als von Natur Christin bezeichnen. Er hatte sich in seinem Apologetikus [1]) auf die testimonia animae naturaliter christianae berufen, worunter er besonders die unwillkürlich hervorbrechenden Aeußerungen des allgemeinen Gottesbewußtseins, des Bewußtseins von Einem Gotte verstand. Ein inhaltreicher Gedanke, der sich in einem noch weit größeren Umfange durchführen ließe, als es von dem Tertullian geschehen ist und geschehen konnte! Es wäre ja die Aufgabe der Apologetik, nachzuweisen, daß das Christenthum den Grundbedürfnissen und Postulaten der anima naturaliter christiana entspricht, das Uebernatürliche als das wahrhaft Natürliche sich

1) Cap. 17. In seinem Buche de testimonio animae cap. 5 giebt er selbst zu erkennen, daß der apologeticus früher geschrieben worden.

bewährt. Es war nichts Neues, wenn das apologetische Interesse Anschließungspunkte für das Christenthum in dem vorchristlichen Gottesbewußtsein aufsuchen ließ. Es war in dem Christenthum das Bewußtsein gegeben, daß es alle religiösen Standpunkte zu sich hinüberleiten könne, und die zum Christenthum übergetretenen gebildeten Heiden mußten die Vermittlungen, durch welche sie selbst zum Christenthum geführt worden, benutzen, um auch Andere auf ähnlichem Wege zum Christenthum hinüberzuleiten. Das Neue war die eigenthümliche Art, wie Tertullian von dieser Methode Gebrauch machte. Die Philosophie hatte unter den Hellenen das allgemeine religiöse Bewußtsein mit freier Reflexion entwickelt, sich in mancher Hinsicht über den religiösen und ethischen Standpunkt des Volks erhoben, durch Vergeistigung der religiösen Ideen, durch das Hervorheben Eines religiösen Grundbewußtseins, durch Bekämpfung des Volksaberglaubens dem Christenthum vorgearbeitet. Dieses wurde von den griechischen Apologeten besonders benutzt. Sie hatten, wie Justin der Märtyrer und Klemens von Alexandria, der Zeitgenosse Tertullians, Sammlungen von ächten und unächten Aussprüchen alter Weisen und Dichter verfaßt, um diese als Zeugnisse gegen die heidnischen Volksreligionen von dem Standpunkte der Heiden selbst aus zu benutzen. Tertullian, der sich gern auf das Ursprüngliche, Unmittelbare berief, Bildung, Wissenschaft und Kunst als Verfälschung des Ursprünglichen zu betrachten geneigt war, er wollte lieber die unmittelbare Macht des unverleugbaren Gottesbewußtseins, wie sie unwillkürlich ohne Reflexion im Leben sich aussprach, als testimonium animae naturaliter christianae anführen. Allerdings läßt sich auch sagen, daß wenn die Philosophie von manchen Seiten über den gewöhnlichen religiösen Standpunkt sich erhoben hatte, sie in anderer Beziehung die dem populären religiösen Bewußtsein zum Grunde liegende, wenn auch mit Irrthum vermischte Wahrheit nicht ganz zu deuten wußte.

Um nun diese Zeugnisse des unmittelbaren Gottesbewußtseins dem Heidenthum entgegenzustellen, verfaßte Tertullian seine kleine Schrift de testimonio animae. „Ich berufe mich auf ein neues Zeugniß, — sagt er hier — welches bekannter ist als alle Literatur, mehr im Umlauf als alle Gelehrsamkeit, verbreiteter als alle Bücher, größer als der ganze Mensch; denn es ist das, was das Wesen des Menschen ausmacht. Du sollst uns Rede stehn, du Seele; aber ich meine nicht dich, wie du durch Schulen gebildet, nichts als Schulweisheit athmest; sondern ich rufe dich einfältige, rohe, ungebildete, wie du bei Denen bist, die nichts als dich haben. Ich verlange von dir das, was du mit dir selbst in den Menschen bringst, was du aus dir selbst oder von dem Urheber deines Daseins, wer er auch sei, glauben gelernt hast. Du bist, soviel ich weiß, keine Christin; du wirst nicht als Christin geboren. Doch verlangen jetzt die Christen ein Zeugniß von dir als einer Fremden gegen die Deinen, daß sie wenigstens vor dir sich schämen mögen, wenn sie uns hassen oder verspotten um solcher Dinge willen, für welche dein eignes Bewußtsein zeugt. Es gefällt nicht, wenn wir als den einzig wahren Gott Den verkündigen, von dem alles Dasein herrührt und unter dem alles Dasein steht. Sprich das Zeugniß aus, wenn auch du es so weißt. Denn auch dich hören wir öffentlich und mit aller Freiheit, was uns nicht verstattet ist, im Hause und draußen so ausrufen: Was Gott giebt, und: Wenn es Gott will."

Tertullian berief sich nicht allein auf das Zeugniß der Seele von dem Einen Gott; sondern auch das Bewußtsein von den göttlichen Eigenschaften glaubte er in jenen unwillkürlichen Aussprüchen nachweisen zu können. Er beruft sich auf die Anerkennung der Güte Gottes in solchen Aeußerungen, wie man sie im gewöhnlichen Leben hörte: „Der gute Gott," „Gott verleiht das Gute." Wenn die Philosophen behaupteten, daß die Vorstellung von einem Zorn Gottes bei Juden und Chri-

sten nur roher Anthropopathismus sei, so hielt ihnen Tertullian entgegen, daß sie die göttliche Abkunft der Seele behauptend, auch in den allgemeinen Aeußerungen der Furcht Gottes, der Berufung auf ein Gericht Gottes etwas zum Grunde liegendes Wahre anerkennen müßten. Er nennt jene Ausrufungen: „Gott sieht Alles," „ich empfehle die Sache Gott," „Gott wird's vergelten," „Gott wird unter uns richten." Er beruft sich darauf, daß auch selbst in den Tempeln der Götter die Seele sich gedrungen fühle, von dem Einen Gott als Richter zu zeugen. Er sagt: „Ja selbst in der Priestertracht, in den Tempeln hört man solche Worte. In deinen eignen Tempeln mußt du einen andren Gott leiden. O das Zeugniß der Wahrheit, welche selbst im Hause der Götzen einen Zeugen für die Christen auftreten läßt." Auch ein Zeugniß der Seele von dem Sündenfall des Menschen glaubt Tertullian anführen zu können, wie wenn man die Leute sagen höre: „Gott ist gut, aber der Mensch ist böse." „Durch diesen Gegensatz — sagt Tertullian — deutest du mittelbar und verhüllt an, daß der Mensch deßhalb böse sei, weil er von dem guten Gott abgefallen ist." Ueberall erscheint dem Tertullian die Stimme der ursprünglichen Natur mächtiger, als das verschiedenartige Meinen der Menschen. Die Stimme dieser ursprünglichen Natur, meint er, kann nicht lügen. Wie die Philosophen auch über den Ursprung und die Beschaffenheit der Seele denken mögen, diese Stimme werden sie anerkennen müssen. So stellt er auch dem Epikuräer das Zeugniß des ursprünglichen Bewußtseins von der unvergänglichen Natur der Seele entgegen. Freilich geschieht es auch wohl dem Tertullian vermöge seines Witzes, der nicht immer das Natürliche und Einfache zu finden wußte, daß er in jene Aussprüche des gewöhnlichen Lebens durch willkürliche Deuteleien einen falschen Sinn hineinlegte[1]).

1) Am auffallendsten ist dies, wenn Tertullian ein Zeugniß für den Glauben an eine künftige Auferstehung findet in dem scherzhaften Ausdrucke des gewöhnlichen Lebens über einen Verstorbenen, von dem Andere,

Von jenen Offenbarungen des religiösen Bewußtseins sagt nun Tertullian: „Die Natur ist die Lehrerin, die Seele ist Schülerin. Was jene gelehrt oder diese gelernt hat, ist von Gott selbst überliefert, Gott der Lehrer der Lehrerin. Wie viel die Seele auf ihren ursprünglichen Lehrer sich zu gut thun kann, kannst du an dir selbst inne werden durch die Seele, die in dir selbst ist. Werde dir der Seele bewußt, welche dir das Bewußtsein giebt. Er beruft sich auf das Göttliche der Seele, das in einer gewissen Divinationskraft sich zu erkennen gebe. Wir sehen, wie auch von dieser Seite Tertullian die Vermittlung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht verschmäht. Die Weissagung in der Offenbarung wird ihren Anschließungspunkt finden in einem der Seele an und für sich inwohnenden divinatorischen Element. Tertullian sagt: „Erkenne sie als Weissagerin in den Ahnungen der Zukunft, als Seherin der kommenden Begebenheiten. Kann man sich darüber wundern, wenn sie, die von Gott gegebene, dem Menschen zu weissagen weiß [1]). Eben als wenn man sich darüber wundern wollte, daß sie Den kennt, von dem sie gegeben ist. Auch von ihrem Widersacher umstrickt, ist sie ihres Schöpfers eingedenk, seiner Güte, seines Rathschlusses, des ihr bevorstehenden Looses, und ihres Widersachers selbst. Ebenso kann man sich nicht darüber wundern, wenn sie von Gott gegeben dasselbe singt, was Gott den Seinen zu erkennen verliehen hat." Tertullian nennt jene Aussprüche (eruptiones) etwas der angebornen Natur und dem eingebornen Bewußtsein schweigend Anvertrautes. Es fand damals statt, was wir oft sich wiederholen sehen, daß Diejenigen, welche die Macht der Wahrheit in einem unmittelbaren Bewußtsein zu erkennen sich nicht entschließen konnten, die Aussprüche eines solchen allge-

---

die dessen Tod nicht wußten, wie von einem noch Lebenden gesprochen: Abiit jam et reverti debet.

1) In den Worten Tertullians die im Deutschen nicht wiederzugebende Anspielung des divinare auf das divinum.

meinen Bewußtseins von außen her aus dem Einflusse der allmälig in Umlauf gesetzten Meinung, die von den Gebildeten zur Menge übergegangen seien, zu erklären suchten[1]). Darauf antwortet Tertullian: „Gewiß ist die Seele älter, als der Buchstabe der Schrift, das lebendige Wort älter als die Büchersprache, der Gedanke älter als die Schrift, der Mensch selbst älter als der Philosoph und der Dichter. Wenn du den Büchern nicht traust, so lügt doch Gott, so lügt die Natur nicht. Um Gott und der Natur zu glauben, glaube der Seele; so wird es geschehen, daß du dann auch dir selbst glaubst. Du bist ein Thor, wenn du meinst, daß solche Ausdrücke nur in der römischen und griechischen Sprache, die für einander verwandt gehalten werden, sich finden, so daß du die Allgemeinheit der Natur leugnen solltest. Nicht den Lateinern und den Griechen allein ist die Seele vom Himmel gefallen. Ein Mensch unter allen Völkern, wenngleich verschiedene Namen. Eine Seele, mannichfaltige Sprachen. Einem jeden Volke seine eigne, aber ein gemeinsamer Stoff allen Sprachen. Mit Recht erscheint also jede Seele als Schuldige und Zeugin zugleich; sie macht sich selbst schuldig in ihrem Wahn, insofern sie Zeugin der Wahrheit ist. Sie wird vor dem Throne Gottes stehn am Tage des Gerichts, und nichts zu ihrer Vertheidigung zu sagen haben: „Du verkündigtest Gott, und suchtest ihn nicht; du sprachst wie eine Christin, und verfolgtest die Christen."

Zweite Abtheilung.

Schriften ähnlichen Inhaltes, welche Tertullian als Montanist verfaßt hat.

In dem von uns bisher betrachteten Zeitraum der ersten Jahre der Regierung des Severus waren, wie wir oben be-

1) Dicet potius, diventilatis in vulgus opinionibus, publicatarum literarum usum, jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi.

merkten, keine neuen besondern Gesetze gegen die Christen gegeben, und nur in einzelnen Gegenden, wie im prokonsularischen Afrika und in Aegypten fanden aus örtlichen Veranlassungen und auf dem Grunde der älteren Gesetze einzelne Verfolgungen gegen die Christen statt. In andern Provinzen konnte sich seit dem Ende der blutigen Verfolgungen unter dem Kaiser Mark Aurel, oder seit dem Regierungsantritt des Kaisers Kommodus, seit den letzten siebziger Jahren oder seit dem Anfang der achtziger Jahre des zweiten Jahrhunderts ein ununterbrochener Friede den Christen erhalten haben. Aber im Jahre 202 erließ der Kaiser Septimius Severus ein Gesetz, welches die Lage der Christen im Allgemeinen verschlimmern mußte, denn er verbot bei schweren Strafen den Uebertritt zum Christenthum wie zum Judenthum [1]). Ein Beweis davon, daß ungeachtet der vorhandenen Gesetze das Christenthum sich immer mehr ausbreitete. Da nach diesen Gesetzen das Christenthum schon an und für sich eine religio illicita war, hätte es eigentlich eines solchen Gesetzes gar nicht bedurft. Es enthielt dieses Gesetz ja wirklich weniger, als die schon vorhandenen, indem dadurch nur der neue Uebertritt von der Staatsreligion zur christlichen mit Strafen belegt wurde, nur der weitern Ausbreitung des Christenthums Gränzen gesetzt werden sollten. Dies Gesetz setzt demnach voraus, daß in manchen Gegenden das Christenthum, obgleich durch die Gesetze verboten, in der That geduldet wurde, und daß auch der Kaiser dieser Duldung bisher zugesehn; und dies stimmt wohl überein mit dem, was Tertullian selbst erzählt [2]), daß sich damals unter Senatoren und Senatorinnen Christen befunden und der Kaiser dies wohl gewußt und geduldet, ja sogar sich

---

1) Aelius Spart. c. 17: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.

2) Ad Scapulam cap. 4.

ihrer angenommen und den tumultuarischen Volksangriffen gegen die Christen sich widersetzt [1]).

Vielleicht als dies Gesetz, das gewiß nicht sogleich überall Verfolgungen gegen die Christen veranlaßte, eben erschienen war, ereignete sich in einer uns unbekannten Gegend ein Vorfall, der der Ruhe der Christen, insbesondere unter diesen Umständen, gefährlich werden konnte. Als der Kaiser bei einer nicht mit Sicherheit zu bestimmenden feierlichen Gelegenheit eine Summe Geldes, ein sogenanntes Donativum, unter die Soldaten austheilen ließ, erschienen diese, um das Geschenk zu empfangen, in festlicher Kleidung, mit Lorbeeren bekränzt. Es gab Christen unter den Soldaten, die sich kein Gewissen daraus machten, der allgemeinen Sitte hier zu folgen. Aber es war auch eine unter den Christen, wie es scheint, viel verbreitete Ansicht, nach welcher das Tragen von Kränzen an der Stirn für etwas dem Christen Unziemendes gehalten wurde. Theils trug dazu bei der Gegensatz gegen das Heidenthum, da das Tragen von Kränzen mit vielen heidnischen Festlichkeiten verbunden war, theils die Meinung, daß dieser Gebrauch der Blumen, die zu ganz anderen Zwecken von dem Schöpfer bestimmt wären, etwas durchaus Naturwidriges sei. Eine solche Ansicht hatte Tertullian schon in seinem Apologetikus

---

1) L. c. Et clarissimas feminas et clarissimos viros sciens hujus sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit. Tertullian giebt hier auch einen Grund der Neigung des Kaisers für die Christen an, der wohl richtig sein kann. In einer Krankheit hatte ein Christ, Namens Prokulus, den Kaiser mit Oel gesalbt, indem er für ihn betete. Der Kaiser war genesen, verdankte es dem Gebet des Christen und wurde dadurch günstig für das Christenthum gestimmt. Diesen Prokulus nennt Tertullian procurator Euhodiae. Es könnte dies sein: Aufseher über die öffentlichen Landstraßen; wahrscheinlich aber Euhodia ein Eigenname, Prokulus ein Sklave, Haushofmeister, οἰκόνομος im Hause einer vornehmen Römerin, der Euhodia, wie es bekanntlich frühzeitig unter den Sklaven viele Christen gab. Als Septimus Severus Kaiser geworden, ließ er diesen Sklaven zu sich kommen, und nahm ihn unter die Dienerschaft seines eigenen Palastes auf.

ausgesprochen [1]), und dieselbe Ansicht finden wir bei einem Manne der griechischen Zunge, von einer dem Tertullian ganz entgegengesetzten Geistesrichtung, dem Klemens von Alexandria [2]). So geschah es, daß Einer unter den Christen mit dem Lorbeerkranz in der Hand erschien. Er wurde sogleich als Christ erkannt, wegen militärischen Ungehorsams und wegen seiner öffentlichen Erklärung, daß er ein Christ sei, in's Gefängniß geworfen. Viele Christen waren mit dem Verfahren dieses Glaubensgenossen unzufrieden. Sei es doch die Pflicht des Christen, — sagten sie — alle verschuldete Veranlassung eines nachtheiligen Lichtes, welches auf das Christenthum fallen könnte, zu vermeiden, sich in alle bestehende Ordnung, die dem Gesetz Gottes nicht widerstreite, zu fügen. Und wo stehe es doch in der heiligen Schrift, denn nur das Ansehn dieser könne man gelten lassen, daß man keinen Lorbeer- oder Blumenkranz auf der Stirn tragen dürfe? Unberufen habe ein Solcher sich selbst frei gegeben, durch seine Schuld um einer an und für sich gleichgültigen Sache willen Unruhen erregt, und es sei zu fürchten, daß dieser Vorfall auf die Lage der Christen dieser Gegend überhaupt Einfluß haben werde, daß der schöne Friede, der schon so lange — etwa über zwanzig Jahre — hier gedauert, gestört zu werden Gefahr laufe [3]).

Da nun diese Sache viel besprochen wurde, trat Tertullian als Vertheidiger jenes Soldaten auf, und wurde dadurch veranlaßt, die Sitte der Bekränzung als etwas dem Christenthum Widerstreitendes darzustellen, in seinem Buch de corona militis. Schon nach den Grundsätzen, welche Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus hatte, mußte er das Verfahren jenes christlichen Soldaten vertheidigen und die Widersacher desselben bekämpfen. Die Strenge des Montanismus

1) Apolog. cap. 42. 2) Paedagog. lib. 2 cap. 8.
3) Tam bonam et longam pacem periclitari.

schloß sich hier an seine frühere Denkweise an. Nur erscheint hier Tertullian heftiger gegen seine Gegner, und er sucht alle ihre Irrthümer aus demselben Geist, der sie den Montanismus bekämpfen ließ, abzuleiten. Als Montanist mußte Tertullian über die Pflicht der Selbsterhaltung und über das Märtyrerthum anders urtheilen, als die übrigen Christen. Wenn diese es für Pflicht hielten, alle an sich dem christlichen Glauben nicht widerstreitende Mittel zur Selbsterhaltung unter den Verfolgungen anzuwenden, sahen die Montanisten leicht in Allem, was zu diesem Zwecke geschah, eine Verleugnung des Glaubens, ein sich der göttlichen Schickung willkürlich entziehen Wollen. Der Montanist erkennt in den verschiedenen Richtungen der Polemik des kirchlichen Standpunkts dieselbe Eine Denkweise, welche überall dem Walten des heiligen Geistes sein Recht nicht widerfahren läßt, welche demselben überall willkürliche Schranken setzen will, sei es in den Charismen, sei es im Märtyrerthum [1]). Von diesem montanistischen Standpunkte aus greift Tertullian die Bischöfe an, welche der Verbreitung des Montanismus sich entgegenstellten. Wenn solche unter den Verfolgungen durch alle Mittel ihren Gemeinden die Ruhe zu erhalten suchten, wenn sie selbst der Wuth des fanatischen Volks auswichen, und einstweilen sich flüchteten, weil sie besonders das Ziel der Verfolgungen waren, so sah der montanistische Tertullian darin nur Feigheit. Und er macht ihnen den Vorwurf, daß sie wie im Frieden Löwen, so im Kampfe Hirsche wären. Was das Erste betrifft, so bezieht sich dies entweder auf das muthige Reden, wo keine Gefahr vorhanden war, oder auf die Tapferkeit in der kirchlichen Polemik, wie insbesondere in den Streitigkeiten mit den Montanisten.

Die Forderung der Gegner, daß eine Stelle der Schrift nachgewiesen werden solle, wo das Tragen solcher Kränze an

1) Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias ejusdem Spiritus sancti respuerunt.

der Stirn verboten sei, mußte den Tertullian nothwendig in Verlegenheit setzen. Nur der Mangel an gesunder Logik bei einer witzigen Dialektik und sein Hang zu Uebertreibungen in der Polemik konnten ihn verleiten, die Retorsion zu gebrauchen: wenn man behaupte, der Gebrauch jener Kränze sei erlaubt, weil er in der Schrift nicht verboten worden, so könne man eben so gut sagen, er sei eben deßhalb nicht erlaubt, weil er in der Schrift nicht ausdrücklich geboten worden. Er stellt den Grundsatz auf: „Was nicht ausdrücklich erlaubt worden, ist verboten." Eine Art zu schließen, von der sich freilich auch andere Beispiele bei Tertullian finden. Es würde dem, was er sagt, das Prinzip zum Grunde liegen, daß die heilige Schrift ein Kodex von einzelnen Vorschriften positiver und negativer Art für die Bestimmung alles Handelns sein sollte, was dem falschen Positivismus der Montanisten näher liegen konnte; doch würde man dem Tertullian Unrecht thun, wenn man aus einer solchen einzelnen Uebertreibung ein Prinzip ableiten wollte, und wir werden auch Aussprüche von entgegengesetzter Art bei ihm finden.

Eines Schriftbeweises ermangelnd, berief sich Tertullian auf die Tradition. Aber er hatte Gegner, welche das Ansehn der Tradition ohne Zeugnisse der Schrift nicht gelten lassen wollten [1]).

Wir sehen hier zwei entgegengesetzte Standpunkte zuerst in einem Kampf mit einander auftreten, der sich nachher oft wiederholte: von der einen Seite die Berufung auf die heilige Schrift allein, von der andern die Berufung auf die Tradition. So könnten wir hier den ersten Keim des Gegensatzes zwischen dem protestantischen und katholischen Standpunkt finden. Die Berufung auf die Tradition als die Ueberlieferung durch das lebendige Wort mußte freilich das Erste und Ur-

1) Etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta, — de cor. mil. cap. 3 — war ihre Losung.

sprüngliche sein, da die Apostel durch die Verkündigung des Wortes den Glauben erzeugen und fortpflanzen wollten, und ihre Schriften nur als etwas Begleitendes und durch besondere Veranlassungen Hervorgerufenes hinzukamen. So lange sie durch das lebendige Wort wirkten, hatte man Recht, sich an dieses zu halten. Aber diese Gewöhnung pflanzte sich nun auch unwillkürlich in die Zeiten fort, in denen das lebendige Wort der Apostel nicht mehr vorhanden war; und hier konnte nun in die ursprüngliche Ueberlieferung sich auch manches derselben Fremdartige, Nichtapostolische einmischen, was für apostolisch ausgegeben wurde. Indem man sich dieser Vermischung und Trübung bewußt wurde, fühlten sich daher Diejenigen, die zu diesem Bewußtsein gelangten, gedrungen, von dieser trüben Quelle zu dem objektiven Wort, das die Stelle der nicht mehr persönlich gegenwärtigen Apostel vertrat, sich hinzuflüchten. So geschah's, wie wir hier sehen, daß eine Parthei sich bildete, welche der Tradition die auctoritas scripta entgegenstellte, und nur Beweise aus dieser für die Glaubens- und Sittenlehre gelten lassen wollte. So möchten wir denn sagen: auf der einen Seite war hier durchaus das Recht, auf der andern das Unrecht. Doch fragt es sich, ob wir wirklich zu diesem Urtheil berechtigt sind. Die Parthei, welche nur die Beweise aus der Schrift gelten lassen wollte, konnte doch auch zu weit gehen, wenn sie sich nur an das buchstäblich in der heiligen Schrift Ausgesprochene halten zu müssen glaubte, wenn sie nicht das buchstäblich und dem Geiste und Prinzipe nach in der heiligen Schrift Enthaltene von einander unterschied, wenn sie nicht anerkannte, daß die von den Aposteln verkündigten Wahrheiten kein todtes Kapital bleiben, sondern in lebendiger Entwicklung fortwirken sollten. Vermöge einer solchen Einseitigkeit konnte sie auch das Recht der Ueberlieferung als des Zeugnisses eines solchen fortgehenden, durch den heiligen Geist geleiteten christlichen Entwicklungsprozesses verkennen. Sie konnte die Bedeutung der christlichen Observanz,

der christlichen Sitte, insofern diese der naturgemäße Ausdruck des christlichen Bewußtseins in seiner geschichtlichen Entwicklung war, übersehen; wie z. B. in dem Falle, wovon hier die Rede war, konnte, wenn auch die Stirnbekränzung nicht ausdrücklich in den neutestamentlichen Schriften verboten war, doch die christliche Sitte, welche eine solche Bekränzung untersagte, als aus dem gesunden Entwicklungsprozeß des christlichen Lebens hervorgegangen, ihr Recht haben. Aber von der andern Seite beachteten Diejenigen, welche auf die Tradition allein sich beriefen, die verschiedenen Elemente nicht, welche unter dem Namen einer Tradition neben der auctoritas scripta zusammengefaßt wurden. Es ist hier zu bemerken, daß man nicht zuerst mit klarem Bewußtsein einen bestimmten Begriff von der Tradition sich gebildet hatte, sondern daß dieser Begriff auf unwillkürliche und unbewußte Weise aus der Praxis in die Theorie übergegangen war. Man sonderte nicht in der Tradition die beiden Elemente und Begriffe: Fortpflanzung der ursprünglich von den Aposteln verkündigten Wahrheit und Fortentwicklung der in derselben enthaltenen Prinzipien in Denken und Leben, Ueberliefrung, die sich auf den Inhalt der Wahrheit an sich, und Ueberliefrung, die sich auf die Ausprägung derselben im kirchlichen Leben bezog, das Unwandelbare und das Wandelbare in der Ueberliefrung, was wirklich aus dem reinen Entwicklungsprozeß der christlichen Prinzipien hervorgegangen war, und was aus der Beimischung zufälliger oder fremdartiger Elemente sich gebildet hatte. Für eine solche Sonderung bedurfte es eines höheren Kriteriums, und dieses konnte mit Recht nur in dem sichern apostolischen Wort der auctoritas scripta gefunden werden. So mochte wohl schon damals, wenn auch mehr Recht auf der Seite Derer war, welche allein die auctoritas scripta gelten lassen wollten, doch schon Recht und Unrecht auf beiden Seiten sein, der Gegensatz kein ganz einfacher, sondern ein der Vermittlung bedürftiger.

Tertullian hat in der Polemik gegen Diejenigen, welche

sich nur an den Buchstaben der Schrift halten wollten, und in die Gefahr kamen, einen gesetzlichen Kodex aus derselben zu machen, das Recht für sich, wenn er Tradition und Observanz auf eine innere Nothwendigkeit zurückführt, die Ausprägung dessen, was in dem Wesen des Christenthums gegründet ist, des christlichen Bewußtseins oder der christlichen Vernunft darin findet. Die ratio soll das durch die Ueberlieferung Gegebene rechtfertigen. Man soll sich dessen bewußt werden, warum es so gehalten werden muß, wie es in der Ueberliefrung und Observanz gegründet ist. „Du wirst — sagt Tertullian [1]) — die ratio, welche zur Vertheidigung der Ueberliefrung dient, entweder selbst finden, oder von einem Andern, der die Ueberliefrung recht verstanden hat, lernen; nur mußt du einstweilen glauben, daß eine ratio zu Grunde liegt, der man zu gehorchen verpflichtet ist." Tertullian erkennt auch die Analogie zwischen dieser Bedeutung der Ueberliefrung in religiösen Dingen mit dem allgemeinen Gesetz aller menschlichen Entwicklung; wie daraus hervorgeht, wenn er sich darauf beruft, daß auch in den staatlichen Dingen, wo kein Gesetz vorhanden sei, die Sitte die Stelle des Gesetzes vertrete. Es komme auf eins hinaus, ob man an das ausdrücklich ausgesprochene Gesetz oder an die Observanz der Sitte sich halte: Beides sei doch auf gleiche Weise Ausdruck der ratio, und darauf beruhe die Geltung desselben [2]). So finden wir hier die rechte Vermittlung zwischen dem Positiven und Rationellen. Das Positive ist aber nichts anders, als die geschichtlich entwickelte und ausgeprägte ratio. Von dieser Ansicht einer lebendigen Fortentwicklung des christlichen Geistes, den man nicht in willkürliche Schranken des einmal Bestehenden einschließen solle, geht Tertullian aus. Er behauptet daher, daß immer

---

1) Cap. 4.

2) Cap. 4: Consuetudo autem etiam in civilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex, nec differt an scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet.

Bösen gehört allerdings zum Wesen der Taufe und Wiedergeburt; diese Form des Ausdrucks war aber keineswegs etwas Nothwendiges, für alle Zeiten Gültiges, was ohne Nachtheil der Idee nicht hätte aufgegeben werden können. Dann die dreifache Untertauchung bei der Taufe, als symbolische Bezeichnung der Beziehung auf Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Auch dieses ein aus der christlichen Idee hervorgegangenes Symbol, das keineswegs mit dieser nothwendig zusammenhing. So auch das allmälig weiter ausgebildete Bekenntniß, das bei der Taufe abgelegt wurde. Dann, daß die Neugetauften eine Mischung von Milch und Honig genossen, — ein Symbol, das aus der reinen christlichen Idee hervorgegangen war, die Beziehung auf das wieder Kind Werden durch die Wiedergeburt, oder das dem wahren Kanaan einverleibt Werden, wo Milch und Honig fließt. Es zeigt sich in solchen Symbolen, wie das christliche Lebenselement die Gemüther erfüllte, wie sie von der christlichen Idee durchdrungen waren; doch das Symbol war nichts Nothwendiges, war nur ein zufälliger Ausdruck der christlichen Wahrheit. Sodann, daß man sich in den übrigen Tagen der Woche, in welcher man die Taufe empfangen hatte, jedes Bades enthielt. Es ging dieses aus dem Bewußtsein von der höheren Beziehung der Heiligkeit jener Wassertaufe hervor, die man so von allen andern Reinigungen zu unterscheiden sich gedrungen fühlte. Es konnte aber auch ein falsches Element, die Veräußerlichung der Taufe, die falsche Vorstellung von einer magischen Kraft der Wassertaufe hier hinzukommen. Ferner, daß der Herr das heilige Abendmahl im Zusammenhang mit einem gewöhnlichen Mahle eingesetzt hatte, und Alle auf gleiche Weise daran Theil genommen, daß nun aber das Abendmahl auch in den vor Tagesanbruch gehaltenen Zusammenkünften der Gemeinde ausgetheilt und nur aus der Hand des Gemeindevorstehers empfangen wurde. Was Tertullian hier anführt, war zum Theil auch erst in der nachapostolischen Zeit entstanden, und nicht aus

einer idealen Ursache, sondern aus dem dringenden Einfluß der veränderten Umstände allmälig hervorgegangen. Ursprünglich war die Austheilung des Brotes und Weines ja nur etwas mit dem gemeinsamen Mahle, das man als Nachbildung jenes letzten Mahles Christi mit seinen Jüngern hielt, Verbundenes, nur ein Moment aus dem Ganzen der Feier, welche als das dem Herrn geweihte Mahl, das Mahl der Bruderliebe bezeichnet wurde. Diese Verbindung entsprach wie der ursprünglichen Einrichtung, so der vollständigen Idee der heiligen Handlung. Es war nur eine relative, bei der Vergrößerung der Gemeinden durch die Umstände herbeigeführte Nothwendigkeit, daß man aus jenem Ganzen nur ein einzelnes Moment, welches die Stelle des Ganzen vertreten sollte, herausnahm und als Eucharistie bezeichnete. Mißverständnisse von dem Wesen des heiligen Abendmahls verbanden sich nachher mit dieser durch die Umstände nothwendig gemachten Zerstückelung. Ferner, ursprünglich sollten alle Christen vermöge des allgemeinen Priesterthums die heiligen Handlungen zu vollziehen fähig sein; aber vermöge eines nothwendigen Organismus in der Gestaltung der christlichen Gemeinschaft wurde nachher das Recht des allgemeinen Priesterthums für Alle zu vollziehen Denen übertragen, welche die Gemeinde zu den Organen ihrer Leitung wählte. Daran schlossen sich nun nachher die falschen Vorstellungen von einem Diesen zukommenden besondern Priesterthum an. Dann die Sitte, daß man an den Jahrestagen des Todes der Verwandten das heilige Abendmahl genoß im Andenken der durch den Tod nicht zu zerstörenden Gemeinschaft mit den im Glauben an den Herrn Verstorbenen, in ihrem Namen eine Gabe zum Altar darbrachte, und bei dem Gebete der Gemeinde, das mit der Abendmahlsfeier verbunden war, der theuren Verstorbenen besonders gedenken ließ. Aehnliches für die Märtyrer bei der Feier des Jahrestages ihres Todes als ihrer wahren Geburtstagsfeier; wobei das Bewußtsein zum Grunde lag, daß auch die Mär-

Bösen gehört allerdings zum Wesen der Taufe und Wiedergeburt; diese Form des Ausdrucks war aber keineswegs etwas Nothwendiges, für alle Zeiten Gültiges, was ohne Nachtheil der Idee nicht hätte aufgegeben werden können. Dann die dreifache Untertauchung bei der Taufe, als symbolische Bezeichnung der Beziehung auf Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Auch dieses ein aus der christlichen Idee hervorgegangenes Symbol, das keineswegs mit dieser nothwendig zusammenhing. So auch das allmälig weiter ausgebildete Bekenntniß, das bei der Taufe abgelegt wurde. Dann, daß die Neugetauften eine Mischung von Milch und Honig genossen, — ein Symbol, das aus der reinen christlichen Idee hervorgegangen war, die Beziehung auf das wieder Kind Werden durch die Wiedergeburt, oder das dem wahren Kanaan einverleibt Werden, wo Milch und Honig fließt. Es zeigt sich in solchen Symbolen, wie das christliche Lebenselement die Gemüther erfüllte, wie sie von der christlichen Idee durchdrungen waren; doch das Symbol war nichts Nothwendiges, war nur ein zufälliger Ausdruck der christlichen Wahrheit. Sodann, daß man sich in den übrigen Tagen der Woche, in welcher man die Taufe empfangen hatte, jedes Bades enthielt. Es ging dieses aus dem Bewußtsein von der höheren Beziehung der Heiligkeit jener Wassertaufe hervor, die man so von allen andern Reinigungen zu unterscheiden sich gedrungen fühlte. Es konnte aber auch ein falsches Element, die Veräußerlichung der Taufe, die falsche Vorstellung von einer magischen Kraft der Wassertaufe hier hinzukommen. Ferner, daß der Herr das heilige Abendmahl im Zusammenhang mit einem gewöhnlichen Mahle eingesetzt hatte, und Alle auf gleiche Weise daran Theil genommen, daß nun aber das Abendmahl auch in den vor Tagesanbruch gehaltenen Zusammenkünften der Gemeinde ausgetheilt und nur aus der Hand des Gemeindevorstehers empfangen wurde. Was Tertullian hier anführt, war zum Theil auch erst in der nachapostolischen Zeit entstanden, und nicht aus

einer idealen Ursache, sondern aus dem dringenden Einfluß der veränderten Umstände allmälig hervorgegangen. Ursprünglich war die Austheilung des Brotes und Weines ja nur etwas mit dem gemeinsamen Mahle, das man als Nachbildung jenes letzten Mahles Christi mit seinen Jüngern hielt, Verbundenes, nur ein Moment aus dem Ganzen der Feier, welche als das dem Herrn geweihte Mahl, das Mahl der Bruderliebe bezeichnet wurde. Diese Verbindung entsprach wie der ursprünglichen Einrichtung, so der vollständigen Idee der heiligen Handlung. Es war nur eine relative, bei der Vergrößerung der Gemeinden durch die Umstände herbeigeführte Nothwendigkeit, daß man aus jenem Ganzen nur ein einzelnes Moment, welches die Stelle des Ganzen vertreten sollte, herausnahm und als Eucharistie bezeichnete. Mißverständnisse von dem Wesen des heiligen Abendmahls verbanden sich nachher mit dieser durch die Umstände nothwendig gemachten Zerstückelung. Ferner, ursprünglich sollten alle Christen vermöge des allgemeinen Priesterthums die heiligen Handlungen zu vollziehen fähig sein; aber vermöge eines nothwendigen Organismus in der Gestaltung der christlichen Gemeinschaft wurde nachher das Recht des allgemeinen Priesterthums für Alle zu vollziehen Denen übertragen, welche die Gemeinde zu den Organen ihrer Leitung wählte. Daran schlossen sich nun nachher die falschen Vorstellungen von einem Diesen zukommenden besondern Priesterthum an. Dann die Sitte, daß man an den Jahrestagen des Todes der Verwandten das heilige Abendmahl genoß im Andenken der durch den Tod nicht zu zerstörenden Gemeinschaft mit den im Glauben an den Herrn Verstorbenen, in ihrem Namen eine Gabe zum Altar darbrachte, und bei dem Gebete der Gemeinde, das mit der Abendmahlsfeier verbunden war, der theuren Verstorbenen besonders gedenken ließ. Aehnliches für die Märtyrer bei der Feier des Jahrestages ihres Todes als ihrer wahren Geburtstagsfeier; wobei das Bewußtsein zum Grunde lag, daß auch die Mär-

der Natur den von dem Schöpfer herrührenden Gesetzen gemäß auf eine ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechende Weise gebraucht werden sollen. Von dem Satan, von der Sünde leitet er alle Verkehrung der Natur, die Verfälschung des ihrem Wesen entsprechenden Gebrauchs ab. Darauf bezieht er die Stelle Röm. 8, 20, daß die Natur dem Dienste der Eitelkeit durch die Sünde des Menschen unterworfen worden[1]). Durch das Christenthum gelangt die Natur wieder zu ihrem ursprünglichen Rechte, wird Alles zu dem naturgemäßen Gebrauche wiederhergestellt. Tertullian hat hier das Prinzip der christlichen Sittenlehre richtig erkannt, und es zeigt sich das Tiefe seines Geistes darin, wie er die Untersuchung über etwas so Aeußerliches und Vereinzeltes mit den höchsten Wahrheiten in Verbindung zu setzen weiß. Aber in der Willkür, mit der er dieses durchführt, giebt sich auch das Sophistische zu erkennen. Er irrt in der Anwendung des richtigen Prinzips, indem er das Naturgemäße und Naturwidrige auf willkürliche Weise bestimmt. Er erkennt nicht die Freiheit an, mit der der Mensch die Dinge der Natur zu gebrauchen, dieselbe als Symbol für den Geist sich anzueignen berufen ist. Der Begriff des Naturgemäßen wird von ihm auf eine zu mechanische Weise aufgefaßt. Die Blumen sollen nur dazu da sein, um durch Anblick und Geruch zu ergötzen; dies allein sei hier das Naturgemäße. Sie zum Kranz für die Stirn anzuwenden als Symbolisirung der Freude und des Festes, dies erscheint dem Tertullian als Verkehrung der Natur, als ein Sakrilegium gegen ihren Schöpfer[2]). Hier erkennen wir die Beschränktheit des ethischen Geistes, welcher die christliche Freiheit in der Aneignung der Welt durch willkürliche Satzungen beengte. Wir rechnen dies zu dem, was mit dem Namen des Pietistischen bezeichnet werden könnte. Als zu den Stellen gehörend, in welchen Tertullian, der zuweilen

1) Cap. 6. 2) Cap. 5 fin.

selbst einem jüdischen Element unterliegt, das Eigenthümliche des christlichen Standpunkts im Verhältniß zum alten Testament lichtvoll bezeichnet, heben wir die Worte hervor, wo er, auch auf das Vorbild des alten Testaments sich berufend, sagt: „Und wenn das doch nur lauter Vorbilder von uns waren: denn wir sind die Tempel Gottes, die Altäre, die Tempelleuchter und die heiligen Gefäße: so deuteten sie auch dieses bildlich an, daß die gottgeweihten Menschen keine Kränze tragen sollten" [1]).

Die Frage von dieser corona militaris führte ihn wieder zu der Frage, ob der Kriegsdienst überhaupt den Christen gestattet sei. Er erklärte sich aus ähnlichen und manchen verwandten Gründen, wie schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus, dagegen. Der unbedingte Gehorsam gegen einen Menschen, dessen Dienste sich der Soldat ergab, erscheint ihm als etwas Unchristliches. Als etwas Unchristliches bezeichnet er es auch, daß der Mensch dadurch aus allen den Banden der Natur heraustreten sollte, welche doch das Christenthum, nur der Beziehung zu Christus Alles unterordnend, heilig halte. Er sagt: „Meinen wir wohl, daß an die Stelle des göttlichen Diensteides ein menschlicher gesetzt werden dürfe, daß man, nachdem man dem Herrn Christus sich verpflichtet, einem andern Herrn sich verpflichten dürfe, daß man Vater und Mutter und alle Nächsten verleugnen dürfe, welche doch auch das Gesetz zu ehren und nach Gott zu lieben gebietet, welche auch schon das Evangelium dadurch ehrt, daß es sie Christo allein unterordnet?" Nachdem er auch hier den schon oben erwähnten falschen Gebrauch von den Worten Christi Matth. 26, 52 gemacht hat, setzt er hinzu: „Und der Sohn des Friedens, der selbst keinen Streit führen soll, wird in einer Schlacht kämpfen? Kerker, Fesseln, Folter und Strafen wird ein Solcher verwalten, der das ihm zugefügte Unrecht

1) Cap. 9.

der Natur den von dem Schöpfer herrührenden Gesetzen gemäß auf eine ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechende Weise gebraucht werden sollen. Von dem Satan, von der Sünde leitet er alle Verkehrung der Natur, die Verfälschung des ihrem Wesen entsprechenden Gebrauchs ab. Darauf bezieht er die Stelle Röm. 8, 20, daß die Natur dem Dienste der Eitelkeit durch die Sünde des Menschen unterworfen worden [1]). Durch das Christenthum gelangt die Natur wieder zu ihrem ursprünglichen Rechte, wird Alles zu dem naturgemäßen Gebrauche wiederhergestellt. Tertullian hat hier das Prinzip der christlichen Sittenlehre richtig erkannt, und es zeigt sich das Tiefe seines Geistes darin, wie er die Untersuchung über etwas so Aeußerliches und Vereinzeltes mit den höchsten Wahrheiten in Verbindung zu setzen weiß. Aber in der Willkür, mit der er dieses durchführt, giebt sich auch das Sophistische zu erkennen. Er irrt in der Anwendung des richtigen Prinzips, indem er das Naturgemäße und Naturwidrige auf willkürliche Weise bestimmt. Er erkennt nicht die Freiheit an, mit der der Mensch die Dinge der Natur zu gebrauchen, dieselbe als Symbol für den Geist sich anzueignen berufen ist. Der Begriff des Naturgemäßen wird von ihm auf eine zu mechanische Weise aufgefaßt. Die Blumen sollen nur dazu da sein, um durch Anblick und Geruch zu ergötzen; dies allein sei hier das Naturgemäße. Sie zum Kranz für die Stirn anzuwenden als Symbolisirung der Freude und des Festes, dies erscheint dem Tertullian als Verkehrung der Natur, als ein Sakrilegium gegen ihren Schöpfer [2]). Hier erkennen wir die Beschränktheit des ethischen Geistes, welcher die christliche Freiheit in der Aneignung der Welt durch willkürliche Satzungen beengte. Wir rechnen dies zu dem, was mit dem Namen des Pietistischen bezeichnet werden könnte. Als zu den Stellen gehörend, in welchen Tertullian, der zuweilen

---

1) Cap. 6. 2) Cap. 5 fin.

stützt, mit der die Seite Christi durchbohrt worden?" Der Wachedienst vor den heidnischen Tempeln. „Er wird auch die Fahne, welche mit der Fahne Christi in Streit ist, tragen?[1]) Er wird sich vom Kaiser das Losungswort geben lassen, da er sein Losungswort schon von Christo empfangen? Der verstorbene Christ wird nach der militärischen Ordnung verbrannt werden, da ihn doch Christus von dem verdienten Feuer befreit hat?" Man erkennt hier den Grund der Abneigung gegen die Verbrennung der Todten unter den Christen.

Doch erklärt sich hier Tertullian von einer Seite sogar milder, als in seinen früheren, vormontanistischen Schriften. In diesen schien er den Kriegsdienst der Christen überhaupt zu mißbilligen; obgleich er doch objektiv redend zu den Berufsweisen, welche die Christen mit den Heiden trieben, auch den Kriegsdienst rechnet. Jetzt unterscheidet er schon die beiden Fälle, wenn Einer erst als Christ den Kriegsdienst wählt, oder wenn er bei seiner Bekehrung zum Christenthum sich schon im Kriegsdienst befindet. Dafür, daß Solche in ihrem Berufe bleiben könnten, führte man das Beispiel der Soldaten an, welche Johannes zur Taufe zuließ, des gläubigen Centurio, dem Christus Lob ertheilte, das Beispiel des durch den Petrus bekehrten Kornelius. Und diese Beispiele scheinen auch dem Tertullian etwas gegolten zu haben. Solche, erklärte er, müßten entweder gleich nach der Taufe den Kriegsdienst verlassen, wie von Vielen geschehen sei; oder doch auf alle Weise sich dagegen verwahren, daß nichts dem göttlichen Gesetz Widerstreitendes begangen werde, was ihnen auch im Kriegsdienste nicht verstattet sei; oder sie müßten endlich leiden für die Sache Gottes, wozu ja auch der Gläubige im Bürgerstande verpflichtet sei. „Nirgends ist Christus etwas Anders. Ein Evangelium und derselbe Jesus. Wie bei ihm der gläubige Bürgersmann ein Kriegsmann ist (nämlich

---

1) Cap. 11.

nicht rächen darf?“ Tertullian ist noch befangen in jenem Mißverstand von den Gesetzen der Bergpredigt und von dem Gesetz der christlichen Liebe, dem Mangel des Verständnisses vom Verhältniß der Liebe zur Gerechtigkeit und zum Recht, wovon wir schon oben[1]) gesprochen haben. Es sind dieses lauter Mängel, welche erst durch die fortschreitende Entwicklung der christlichen Sittenlehre, die fortschreitende Aneignung der Weltverhältnisse durch das christliche Prinzip beseitigt werden konnten. Er sagt sodann, um das Unvereinbare der militia Christi und der militia seculi nachzuweisen: „Er wird auf seinem Wachposten stehen vielmehr vor Andern, als vor Christo? Oder auch am Sonntage, wenn es selbst vor Christo nicht gestattet ist? Es ist dies eine Anspielung auf die Fast- und Betzeiten der Christen, wozu Mittwoch und Freitag besonders gewählt wurden, was man nach jener üblichen Vergleichung als den Wachtdienst des christlichen miles bezeichnete, seine statio. Die statio im Dienst des Kaisers sollte also mit der statio im Dienste des Einen Herrn Christus im Widerspruch stehen. Der christliche Soldat konnte aber auch am Sonntage seinen Wachtdienst verrichten müssen, was als eine Entweihung dieses Tages erschien, an welchem auch die stationes der christlichen militia nicht stattfinden durften. „Und er wird Wache thun vor den Tempeln, von denen er sich losgesagt hat? Und er wird da speisen, wo es der Apostel verbietet?“ In den Götzentempeln. Auch hier erkennen wir das Mißverständniß der Veräußerlichung in der Auffassung der Worte des Paulus; denn es ist dort ja nicht von dem Essen in dem Götzentempel an sich, sondern von der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten die Rede. „Und Diejenigen, welche er am Tage gebannt hat (was sich auf die Beschwörung der Dämonen, die Tertullian mit den Göttern identifizirte, bezieht), wird er in der Nacht vertheidigen, indem er sich auf die Lanze

1) S. oben S. 47.

stützt, mit der die Seite Christi durchbohrt worden?" Der Wachedienst vor den heidnischen Tempeln. „Er wird auch die Fahne, welche mit der Fahne Christi in Streit ist, tragen?[1]) Er wird sich vom Kaiser das Losungswort geben lassen, da er sein Losungswort schon von Christo empfangen? Der verstorbene Christ wird nach der militärischen Ordnung verbrannt werden, da ihn doch Christus von dem verdienten Feuer befreit hat?" Man erkennt hier den Grund der Abneigung gegen die Verbrennung der Todten unter den Christen.

Doch erklärt sich hier Tertullian von einer Seite sogar milder, als in seinen früheren, vormontanistischen Schriften. In diesen schien er den Kriegsdienst der Christen überhaupt zu mißbilligen; obgleich er doch objektiv redend zu den Berufsweisen, welche die Christen mit den Heiden trieben, auch den Kriegsdienst rechnet. Jetzt unterscheidet er schon die beiden Fälle, wenn Einer erst als Christ den Kriegsdienst wählt, oder wenn er bei seiner Bekehrung zum Christenthum sich schon im Kriegsdienst befindet. Dafür, daß Solche in ihrem Berufe bleiben könnten, führte man das Beispiel der Soldaten an, welche Johannes zur Taufe zuließ, des gläubigen Centurio, dem Christus Lob ertheilte, das Beispiel des durch den Petrus bekehrten Kornelius. Und diese Beispiele scheinen auch dem Tertullian etwas gegolten zu haben. Solche, erklärte er, müßten entweder gleich nach der Taufe den Kriegsdienst verlassen, wie von Vielen geschehen sei; oder doch auf alle Weise sich dagegen verwahren, daß nichts dem göttlichen Gesetz Widerstreitendes begangen werde, was ihnen auch im Kriegsdienste nicht verstattet sei; oder sie müßten endlich leiden für die Sache Gottes, wozu ja auch der Gläubige im Bürgerstande verpflichtet sei. „Nirgends ist Christus etwas Anders. Ein Evangelium und derselbe Jesus. Wie bei ihm der gläubige Bürgersmann ein Kriegsmann ist (nämlich

1) Cap. 11.

insofern er den Beruf und die Pflichten eines miles Christi hat), so ist bei ihm der gläubige Kriegsmann [1]) ein Bürgersmann (er hat dieselbigen Pflichten und kann sich bei der Verletzung derselben mit dem Kriegsdienste nicht entschuldigen)."

Tertullian macht die richtige Bemerkung, daß, wenn die Nothwendigkeit irgend eines menschlichen Verhältnisses oder Berufs für die Verletzung irgend einer Christenpflicht eine Entschuldigung sollte geben können, so werde bald die ganze Heiligkeit der christlichen Sittenlehre hinfallen; denn auch jede freiwillige That könne leicht in der Gewalt der äußern Umstände ihre Entschuldigung finden [2]). Er berührt noch besonders die damalige Veranlassung zu dem Tragen der Lorbeerkränze, das Geschenk an die Soldaten wegen des Triumphs, wahrscheinlich über die Parther, und er sagt in dieser Beziehung: „Für einige Goldgulden wird hier Christus verkauft, wie Judas ihn für einige Silberlinge verkaufte. Hier heißt es: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon; dem Mammon die Hand reichen, das heißt von Gott abfallen. Hier heißt es: Gebet dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist; daß man aber nicht zugleich Gott den ihm zugehörenden Menschen nehme und dem Kaiser sein Geld entziehe [3]). Wird die Lorbeere des Triumphs aus Blättern oder aus Leichnamen gebaut, mit Salböl oder mit den Thränen der Gattinnen und Mütter benetzt? unter denen vielleicht auch einige Christen sind, denn auch bei den Barbaren ist Christus;" — was wohl auf den Triumph über die Parther paßt,

---

1) Cap. 11. Offenbar muß es hier heißen miles fidelis nicht infidelis.

2) Caeterum subvertit totam substantiam sacramenti causatio ejusmodi, ut etiam voluntariis delictis fibulam laxet; nam et voluntas poterit necessitas contendi, habens scilicet, unde cogatur. Cap. 11.

3) Nec hominem Deo reddere (soviel als: et hominem Deo — non reddere, indem er nämlich um des Geldes willen das Gesetz Gottes verletzt) et denarium Caesari auferre. Cap. 12.

da das Christenthum frühzeitig in Provinzen des parthischen Reiches sich verbreitet hatte.

Eine andre Veranlassung zur Bekränzung: Die Sklaven, welche ihre Freiheit erhielten, wurden mit Kränzen geschmückt. Auch in seinem Urtheile darüber geht Tertullian von dem idealen Gesichtspunkt aus, und auch hier zeigt es sich, wie die Beziehung auf das Höchste das ihm überall Gegenwärtige ist. In Gegensatz mit dem antiken Standpunkte, dem die irdische Freiheit das Höchste war, betrachtet er alle bloß äußerliche, irdische Freiheit als etwas nur Scheinbares, Nichtiges; als die wahre Freiheit nur die im Innern begründete, von der Erlösung ausgehende. Aber, wie wir Aehnliches bisher schon bemerkten, verfällt er, die Ueberschätzung der irdischen Freiheit bestreitend, in das entgegengesetzte Extrem, indem er die Bedeutung der irdischen Freiheit als eines untergeordneten Gutes im Zusammenhange mit dem höchsten Gute der allein wahren und wesentlichen Freiheit nicht erkennt. Es zeigt sich bei ihm hier überall der Mangel, der in seiner ganzen Einseitigkeit in der Auffassung des Entwicklungsprozesses des christlichen Lebens begründet war, einer Einseitigkeit, welche überhaupt diesem ersten Stadium in dem Entwicklungsgange der Kirche entsprach, daß er die rechte Ausgleichung des Verhältnisses aller irdischen Dinge zu dem Göttlichen noch nicht gefunden hatte[1]). „Auch die weltliche Freiheit — sagt er — giebt Kränze. Aber du bist schon durch Christum frei gemacht, und zwar für einen theuren Preis. Wie kann die Welt einem fremden Knechte die Freiheit geben? Und wenn dies Freiheit scheint, so ist's auch wieder Knechtschaft. Alles ist Schein in der Welt, es ist hier nichts Wahres. Denn auch damals warst du schon frei von Menschen, als du durch Christum frei gemacht wurdest, und auch jetzt noch bist du Knecht Christi, obgleich von einem

1) Cap. 13.

Menschen frei gelassen. Wenn du die Freiheit der Welt für die wahre hältst, so daß du sie sogar durch Bekränzung feierst, so bist du wieder zur Knechtschaft unter einem Menschen zurückgesunken, indem du eine solche für Freiheit hältst; du hast die Freiheit Christi verloren, welche du für Knechtschaft hältst" [1]). Es ist der Grundgedanke Tertullians, daß auf dem höchsten Standpunkte der Gegensatz zwischen Freiheit und Abhängigkeit sich ausgleiche. Die wahre Freiheit unzertrennlich von der Abhängigkeit von Christus allein, und in dieser Abhängigkeit von ihm allein die Freiheit und Unabhängigkeit im Verhältniß zu allem Kreatürlichen. So erscheinen daher dem Tertullian die Begriffe von Freiheit und Abhängigkeit, wie das gewöhnliche Urtheil der Welt sie auffaßte, als bloßer Schein. Der Christ hat sich, wie er meint, von diesem ganzen Standpunkt losgesagt. Wer sich der irdischen Freiheit als der wahren freut, der verleugnet somit jene wahre Freiheit selbst. Schön sagt auch Tertullian in dem seine Seele erhebenden Bewußtsein dieser christlichen Freiheit: „Fern sei es, daß der christliche Mann, was dem Götzendienste geweiht ist, seinem Haupte selbst auferlegen sollte, ja ich möchte sogar sagen Christo selbst auferlegen; denn das Haupt des Mannes ist Christus, welches Haupt so frei ist, als Christus selbst, so daß es nicht einmal verhüllt, geschweige denn umwunden zu werden braucht. Und auch das Haupt des Weibes, welches verhüllt werden soll, ist eben dadurch schon in Beschlag genommen. Er hat die Würde ihrer Demuth, wenn sie mit entblößtem Haupte nicht erscheinen darf wegen der Engel, so

1) Coronat et libertas saecularis. Sed tu jam redemptus es a Christo et quidem magno. Servum alienum quomodo saeculum manumittet? Et si libertas videtur, sed et servitus videbitur. Omnia imaginaria in saeculo et nihil veri. Nam et tunc liber hominis eras, redemptus a Christo, et nunc servus es Christi, licet manumissus ab homine. Si veram putes saeculi libertatem, ut et corona consignes, redisti in servitutem hominis, quam putas libertatem; amisisti libertatem Christi, quam putas servitutem.

wird sie vielleicht um desto mehr jenen Gekrönten durch ihr gekröntes Haupt Anstoß geben. Es erhellt: Tertullian versteht hier die Worte *διὰ τοὺς ἀγγέλους* 1 Kor. 11, 10 von den guten Engeln. Vor ihrem Angesicht soll die Frau mit dem Schleier als Zeichen der Demuth, ihrer naturgemäßen Abhängigkeit von dem Manne erscheinen. Wenn sie nun den Engeln schon mißfallen mußte, dieses Zeichen der Abhängigkeit verleugnend, um wie viel mehr, wenn sie vor ihnen, welche schon die himmlische Krone tragen, mit dem stolzen Zeichen des Kranzes erscheint.

Tertullian schließt dies Buch mit den Worten, welche davon zeugen, wie auch bei der Betrachtung des mindest Bedeutenden die Beziehung auf Christus als den Mittelpunkt das von selbst Bestimmende seiner ganzen Anschauungsweise war:[1] „Wenn du Dem, welcher für dich die Dornenkrone getragen, dein Haupt schuldig bist, so gieb es ihm, wenn du kannst, so wieder, wie er das s e i n e für das deine hingegeben; oder nimm auch keinen Blumenkranz an, wenn du keine Dornenkrone tragen kannst, weil du doch die wahre Blumenkrone nicht tragen kannst (die Märtyrerkrone, das testimonium floridum). Bewahre für Gott unbefleckt, was ihm angehört. Er wird deine Stirn krönen, wenn Er will. Ja er will, er ladet sogar dazu ein. Wer überwindet, spricht

---

1) Eben dies brachte bei zwei sonst von einander so verschiedenen Männern, wie Tertullian und Klemens, doch die Uebereinstimmung in dem Eigenthümlichen ihrer Anschauungsweise von einem an sich so wenig bedeutenden Gegenstande hervor. Klemens von Alexandrien sagt lib. 2 pag. 181: „Man muß das lebendige Bild Gottes nicht gleich den todten Götzen bekränzen.“ *Οὐδὲ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ τὴν ζῶσαν, δίκην εἰδώλων τῶν νεκρῶν καταστεπτέον.* So auch die ähnliche Beziehung auf Christi Dornenkrone lib. 2 pag. 182: „Es ist thöricht, daß wir, die wir gehört haben, daß Christus mit Dornen gekrönt worden, das ehrwürdige Leiden des Herrn verhöhnend, mit Blumen uns umwinden sollten.“ *Ἀλόγιστον ἀκηκοότας ἡμᾶς τὸν κύριον ἀκάνθαις ἐστεμμένον αὐτοὺς ἐντρυφῶντας τῷ σεμνῷ τοῦ κυρίου πάθει, ἀναδεῖσθαι τοῖς ἄνθεσιν.*

er, dem will ich die Krone des Lebens geben. Sei auch du getreu bis an den Tod. Kämpfe auch du den guten Kampf, auf dessen ihm beigelegte Krone der Apostel mit Recht vertrauen konnte. Was thust du dem Haupte, das zum Diadem bestimmt ist, die Schmach an, mit einem armseligen Lorbeerkranz es schmücken zu wollen? Denn Jesus Christus hat uns ja zu Königen gemacht vor Gott und seinem Vater. Was hast du mit der vergänglichen Blume gemein? Du hast die Blume aus dem Stamm Isai, über welcher die ganze Gnade des göttlichen Geistes ruht, die unverwelkliche, ewige Blume. Diese Blume sich auserwählend hat jener gute Streiter (der Soldat, der den Lorbeerkranz verschmähend, dem Märtyrerthume entgegenging) durch Gottes Gnade zur Krone des Himmels sich erhoben." Wenngleich Tertullian nicht zu Denen gehört, welche, wie die alexandrinischen Kirchenlehrer, auch in dem vorchristlichen Alterthum die Vorbereitung für das Christenthum erkannten, so fand er doch auch in den Mythen und Symbolen der alten Religionen ein Schattenbild der göttlichen Wahrheit, wie ihm der Satan, von dem er diese Religionen herleitet, als Nachbildner des Wahren, Nachäffer des Göttlichen erschien. Von diesem Standpunkte aus meint er auch in dem Apologetikus in den Mythen das verfälschende Vorbild christlicher Wahrheit nachweisen zu können [1]). Dieses wendet er auf die persischen Mysterien des Mithras an. Es wurde hier dem Einzuweihenden die Probe auferlegt, daß man auf einem drohenden Schwerte einen Kranz ihm darreichte, den er auf sein Haupt legen sollte; er aber warf ihn von dem Haupt auf die Schulter, indem er sprach: Mithras allein sei meine Krone! Darin findet Tertullian ein verfälschendes Nachbild der christlichen Selbstverleugnung, wie der Christ keine andre Krone kennen sollte als Christus.

Schon als Tertullian das Buch de corona militis schrieb,

1) Cap. 21: Sciebant et qui penes vos ejusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverunt.

hatte er die Absicht, die Frage, ob ein Christ sich bei einer Verfolgung durch die Flucht retten dürfe, in einer besondern Schrift abzuhandeln[1]). Diese Absicht führte er aus. Die nächste Veranlassung dazu gab die in einer Gesellschaft von einem Fabius, einem Mitgliede der katholischen Kirche, aufgeworfene Frage, ob es wohl einem Christen zieme, bei einer drohenden Verfolgung sich zu flüchten. Es war der allgemeine, schon von manchen frommen Christen durch die That befolgte Grundsatz, daß dies allerdings der Lehre und dem Geiste des Evangeliums gemäß sei. Es entstand daher ein Streit darüber, indem Manche der Anwesenden dies behaupteten, Tertullian aber dagegen stritt. Er verfaßte deßhalb, da ihm die Hitze des Streits nicht erlaubt hatte, alle seine Gründe gehörig auszuführen, zunächst für seinen Freund Fabius seine Schrift über die Flucht bei einer Verfolgung[2]).

Vielleicht war auch das hier zur Sprache Gekommene nur eine zwischen Montanisten und ihren Gegnern streitige Frage. Unter den Montanisten selbst konnte darüber kein Streit sein. Nach ihrer allgemeinen ethischen Richtung und ihren Grundsätzen war dies schon entschieden; denn in dem Wesen des Montanismus lag eine schwärmerische Ueberschätzung des Märtyrerthums und Hinneigung zu demselben, wie auch in dieser Hinsicht in dem Montanismus nur eine schon früher in der Kirche vorhandene Richtung sich feststellte; und die vorherrschende Passivität, der Quietismus, der in dem eigenthümlichen Wesen des Montanismus begründet war, erlaubte nicht, menschliche Mittel anzuwenden, um einer göttlichen Schickung, in die man sich nur mit gänzlicher Resignation ergeben sollte, auszuweichen. Der montanistische Geist spricht sich charakteristisch aus in den von Tertullian in dieser Schrift angeführ-

1) Sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus. De cor. mil. cap. 1.

2) De fuga in persecutione.

ten räthselhaft ausgedrückten Orakelstimmen des montanistischen Prophetenthums, wie diese: „Wirst du öffentlich vorgeführt (nämlich als Christ Allen bekannt gemacht), so ist es heilsam für dich; denn wer unter den Menschen nicht öffentlich vorgeführt wird, der wird öffentlich vorgeführt im Herren;“ d. h. wird als Verleugner vor ihm vorgeführt werden [1]). „Schäme dich nicht, die Gerechtigkeit führt dich öffentlich hervor [2]). Was schämst du dich, da du Ruhm davon trägst? Macht wird dir zu Theil, indem du vor den Menschen erscheinst.“ — „Wünscht doch nicht auf euern Betten, in Kindesnöthen oder in weichlichem Fieber zu sterben; sondern wünscht zu sterben im Märtyrerthum, daß Der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat [3]).“ Man erkennt hier die schwärmerische Richtung des christlichen Gefühls, welchem das Krankenlager, die Leiden des natürlichen Todes etwas zu Niedriges sind, als ob nicht die ächt christliche Ergebung, die Gesinnung der Nachfolge des Leidens Christi sich auf dem Krankenlager und auf dem Todtenbette ebenso wie im Märtyrertode bewähren könnte. Die Verachtung des natürlich Menschlichen steht mit dem Gepräge des christlichen Geistes in Widerspruch. Für die Montanisten also bedurfte es hier keiner Untersuchung: eine positive Autorität hatte für sie schon entschieden. Die neuen Aussprüche des Paraklet hatten für sie dasselbe Ansehen, wie die Aussprüche der heiligen Schrift. Und wie später die Vertreter des Standpunktes der römisch-katholischen Kirche zur Empfehlung desselben für ihre Widersacher es geltend machten, daß, was unter Andern, die sich Christen nennten, noch streitig sei, für Diejenigen, welche sich an das Ansehen der Kirche hielten, nichts Streitiges mehr sein könne, sondern eine

1) Publicaris, bonum tibi est. Qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino.

2) Ne confudaris, justitia te producit in medium.

3) Nolite in lectulis nec in abortibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, ut glorificetur qui est passus pro vobis.

über allen Zweifel erhabene Entscheidung gewonnen habe, so wollte dies ohne Zweifel Tertullian damals zum Vortheil des Montanismus bei Denen, welche das neue Prophetenthum nicht anerkennen wollten, benutzen, wenn er von seinen Gegnern sagt: sie seien mit Recht auch in andern Dingen noch zweifelhaft, weil sie den in alle Wahrheit einführenden Paraklet nicht anerkennten[1]). Wir sehen hier, was sich auch in mancher andern Beziehung zu erkennen giebt, daß von dem Montanismus, in welchem eine Seite eines ultra-katholischen Standpunkts sich darstellt, Manches gemildert und anders modifizirt in den römischen Katholizismus übergegangen ist. Tertullian konnte aber, indem er dieses schrieb, desto mehr Ursache haben, den Montanismus in einem vortheilhaften Licht darstellen zu wollen, da er mit Solchen verhandelte, die nicht zu den entschiedenen, heftigen Gegnern des Montanismus gehört zu haben scheinen[2]). Daher erklärt es sich auch wohl, daß Tertullian in dieser Schrift nicht mit so großer Heftigkeit auftritt, wie in andern gegen die Widersacher des Montanismus verfaßten Schriften. Doch erkennt man wohl den Sektengeist des Montanismus, welchem die Nichtanerkennung des neuen Prophetenthums als Verleugnung des heiligen Geistes selbst erscheint, und der die vollen Wirkungen des heiligen Geistes nur da anerkennen will, wo man die neuen Offenbarungen des Paraklet gelten läßt. Den Uebrigen fehlt nach dieser montanistischen Ansicht die wahre Kraft zum Märtyrerthum, weil sie sich den Wirkungen des heiligen Geistes, dessen Fülle durch die neuen Propheten über die Gemeinden sich ergießt, nicht hingeben. Dies erhellt besonders aus den Schlußworten des Buches, zu denen wir späterhin kommen werden.

Tertullian ging bei dieser Untersuchung zuerst von der Frage aus: Sind die Verfolgungen gegen die Kirche eine

---

1) Qui si forte paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis. Cap. 1.

2) Wie wohl zu schließen ist aus dem obigen: si forte.

Wirkung des bösen Geistes, gleichwie Manche behaupteten, welche auch der Gnostiker Basilides, nur von einer andern Seite, als Tertullian, bekämpfte, oder sind sie unmittelbar oder mittelbar ein Werk Gottes, und stehen sie unter dessen Leitung? Er sucht nun nachzuweisen, daß, wenngleich die Verfolgungen von dem Satan herrühren, dieser doch gegen den Willen Gottes nichts vermöge, und nur als dessen Werkzeug dienen könne[1]). Es geschieht dies, wie er meint, zu einem zwiefachen Zwecke, die wahrhaft Gläubigen zu erproben und zu läutern, und eine Sichtung zwischen den wahrhaft und nur scheinbar Gläubigen hervorzubringen. Die erste Wirkung der Verfolgungen schildert er auf diese Weise[2]): „Wo findet Gott mehr Glauben, als wo er mehr gefürchtet wird, als in den Zeiten der Verfolgung? Die Gemeinde ist in Bestürzung. In einer solchen Zeit ist der Glaube bekümmerter in seiner Betriebsamkeit und geregelter im Fasten, in den stationes, im Gebet und in der Demuth, in der Liebe zu Gott und zu den Menschen, in Heiligkeit und Nüchternheit." Tertullian sieht nur Glaubensschwäche darin, wenn die Christen in einer solchen Zeit der beginnenden Verfolgung sparsamer ihre Zusammenkünfte hielten, größere Vorsicht anwandten, um kein Aufsehen unter den Heiden zu erregen. Er sagt zu ihnen[3]): „Wißt ihr denn nicht, daß Gott Aller Herr ist? Und wenn Gott es will, so wirst du Verfolgung erleiden; wenn Er es nicht will, so werden die Heiden schweigen. Glaube doch nur; du glaubst aber doch an den Gott, ohne dessen Willen auch nicht ein Sperling von einem Pfenning auf die Erde fällt. Ich meine aber, wir sind doch besser als viele Sperlinge." Die Gegner Tertullians brauchten aber gewiß diesen Vorwurf der Glaubensschwäche nicht zuzugeben. Sie konnten in Alles einstimmen, was Tertullian von dem christlichen Vertrauen auf die Leitung Gottes sagt, und doch

1) Cap. 2. 2) Cap. 1. 3) Cap. 3.

dabei behaupten, daß sie das Ihrige thun müßten, um, so viel an ihnen sei, den Verdacht und die Wuth der Heiden nicht zu erregen, den Gemeinden die Ruhe zu erhalten. Die Art, wie Tertullian das an und für sich Richtige anwandte, konnte doch zu der Folgerung hinführen, daß man Alles nur Gott anheimstellen und von den menschlichen Mitteln gar keinen Gebrauch machen müsse. So hing es allerdings mit dem montanistischen Quietismus zusammen. Wirklich führt Tertullian solche Worte der Gegner an, durch welche sie auf die Nothwendigkeit, bei allem Vertrauen auf Gott doch das Seinige zu thun, sich beriefen. „Ich thue das Meinige, — sagt der Repräsentant der entgegengesetzten Denkweise — ich fliehe, um nicht umzukommen, wenn ich verleugne. Es hängt von Gott ab, wenn er will, von der Flucht mich wieder zurückzuführen" [1]). Tertullian aber, der von dem Verhältniß des menschlichen Thuns zu dem göttlichen Walten anders urtheilt, als die von ihm bestrittene Parthei, er vermißt hier immer das wahre Vertrauen auf Gott, das die Gläubigen antreiben sollte, nicht zu fliehen, sondern, indem sie getrost zurückblieben, Gott Alles anheimzustellen. Er sagt: „Warum erkennen wir denn nicht die Macht Gottes an, daß er, wie er aus der Flucht uns zurückführen, so er auch, wenn wir nicht fliehen, ja wenn wir mitten unter dem Volke wandeln, uns beschützen kann? Was ist dies, daß du, um zu fliehen, Gott die Ehre giebst, er könne dich auch aus der Flucht zurückführen, daß du ihm aber nicht die Ehre giebst, um von ihm zu zeugen, daß du hier an der Macht seines Schutzes verzweifelst? Warum sagst du nicht vielmehr von dieser Seite im standhaften Vertrauen auf Gott: Ich thue, was das Meine ist, ich weiche nicht; Gott selbst wird mich, wenn Er will, beschützen?"

1) Quod meum est, fugio, ne peream si negavero. Illius est si voluerit, etiam fugientem me reducere in medium. Cap. 5.

Aber der Gegner konnte doch in evangelischem Sinne antworten: Nicht in Gottes Allmacht, sondern in meine Schwäche setze ich Mißtrauen. Ich weiß wohl, daß Er mir die Kraft geben kann, unter allen Martern ihm standhaft treu zu bleiben; aber ich wage es nicht, dies von ihm zu verlangen, daß er mir eine solche verleihe, bis er mich selbst in die Lage versetzt, nur darin Rettung finden zu können. Das Beispiel meines Herrn mahnt mich, so lange mir andere Mittel zur Rettung übrig bleiben, meinen Gott nicht zu versuchen. Werde ich in den menschlichen Mitteln keine Rettung finden, so weiß ich dann wohl, auf wen ich vertraue. Dies war der Grundsatz aller besonnenen Christen, welche es daher als eine Strafe des verwegenen Hochmuths ansahen, wenn ein Christ, der sich selbst der Gefahr preis gegeben, nachher unterlag [1]).

Um zu zeigen, daß es vergeblich sei, zu fliehen, da Keiner dem Willen Gottes entgehen könne, führt Tertullian ein Beispiel an, das doch im Grunde vielmehr gegen ihn zeugte. Ein Rutilius hatte sich oft durch die Flucht gerettet, auch durch Geld die ihm nachsetzenden Polizeibehörden zu beschwichtigen gesucht. Endlich wurde er doch unerwartet ergriffen und vor den Präses geführt. Er unterlag den Martern, ermannte sich aber und erhielt die Kraft, auf dem Scheiterhaufen zu sterben. Mit Recht führte dagegen ein Andrer gerade dies Beispiel als Zeugniß für die Rechtmäßigkeit der Flucht an. Weil jener Rutilius sich nicht zu viel zugetraut und Gott nicht versucht, sondern demüthig nach der Vorschrift des Herrn Matth. 10, 23 gehandelt, so habe ihm daher der Herr die Hülfe seiner Kraft verliehen, als er deren bedurfte [2]).

Tertullian wendet, um die aus den Worten Christi entgegengehaltene Regel, daß man in Verfolgungen von einer Stadt zur andern fliehen müsse, um sein Leben zu retten,

---

1) Euseb. h. e. 4, 15. Das Beispiel des Phrygiers Quintus.
2) Quia praeceptum adimplevit, fugiens de civitate in civitatem.

zurückzuweisen, den hermeneutischen Kanon an, daß man nichts in so unbestimmter Allgemeinheit auffassen müsse, sondern es darauf ankomme, unter welchen Zeitumständen, zu welchen Personen, in welcher besondern Beziehung etwas gesagt sei[1]); und er erkennt wohl, daß die Anweisungen, welche Christus den Aposteln zuerst in Beziehung auf ihre Verkündigung gab, durch die damaligen Zeitumstände bedingt waren, insofern es zuerst darauf ankam, daß die Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums den ersten Grund für alle Zukunft legten. Er weiß sich darauf zu berufen, daß die Vorschrift, sie sollten Samaria und die Heidenländer nicht berühren, nur dem ersten Abschnitt ihrer Wirksamkeit angehören konnte. Man sieht, wie Tertullian auch wohl in den geschichtlichen Beziehungen der Auslegung das Rechte finden konnte, wo er nicht in einem besonderen Partheiinteresse befangen war. Wenn er aber anderswo auch erkennt, daß sich aus dem, was in besonderer, beschränkter Beziehung gesagt sei, ein allgemeinerer Grundsatz ableiten lasse[2]), so macht er doch hier davon keine Anwendung, sondern hält sich, in dem augenblicklichen Interesse seiner Polemik befangen, nur an den temporären Sinn der Worte, den er noch dazu viel zu beschränkt auffaßt. Er behauptet, daß sobald das Evangelium zuerst in Judäa verkündigt worden, diese Regel auch ihre Anwendung verloren habe, und zum Beleg führt er das Beispiel des Paulus an. Dieser habe sich zuerst, als jene Regel noch galt, aus Damaskus durch die Flucht gerettet; später aber habe ihn keine Gefahr davon zurückhalten können, seine letzte Reise nach Jerusalem zu unternehmen. Er berücksichtigt aber hierbei eben nicht das, was er selbst für das rechte Verständniß der Schrift in Anspruch nahm, die besonderen Umstände, unter denen dies geschah, daß Paulus hier eines besonderen göttlichen Berufs

1) Daß der sensus domini et personas suas habuerit et tempora et caussas. Cap. 6.

2) Siehe oben S. 26.

sicher war, und diesen erfüllend das Uebrige Gott anheimstellte. Auch Diejenigen, welche zur Flucht unter den Verfolgungen aufforderten, meinten gewiß nicht, daß man sich einem göttlichen Beruf durch die Flucht entziehen dürfe.

Die Gegner scheinen sich auf das Beispiel Christi, der zu Gott betete, daß er den Leidenskelch vor ihm vorübergehn lassen möge, berufen zu haben. Tertullian antwortet darauf: Möchten sie nur zu Gott beten in dem Sinne wie Christus, daß sie mit dem Leidenskelch verschont würden, nicht fliehend, sondern stehend im Kampf, und so, daß sie zugleich aussprächen: Nicht unser Wille, sondern dein Wille geschehe. Aber so richtig dies auch war, so wurden doch dadurch die Gegner nicht getroffen, welche auch mit Tertullian darin übereinstimmten, daß man dem Willen Gottes Alles anheimstellen und bereit sein müsse, den eignen demselben unterzuordnen.

Die Gegner beriefen sich [1]) ferner auf die Stelle Ephes. 4, 27, nach der afrikanischen Bibelübersetzung: Ne locum malo detis. Tertullian sagte hier richtig, daß an dieser Stelle von einer ganz andern Sache die Rede sei, von der Mäßigung des Zornes, um nicht von dem bösen Geist zur Sünde fortgerissen zu werden [2]). Aber die Gegner zogen aus dieser Stelle wahrscheinlich — und doch nicht ohne Grund — den allgemeinen Satz, daß man überhaupt nicht müsse *τόπον διδόναι τῷ διαβόλῳ*, daß man sich nicht müsse muthwillig in solche Versuchungen stürzen, denen man ausweichen könne. Die Gegner beriefen sich ferner auf die Stelle Ephes. 5, 16, nach der damaligen alten lateinischen Uebersetzung: Redimendum tempus, quia dies nequam sunt; welche Stelle sie freilich, dem Zusammenhange entgegen, so erklärten: man solle durch christliche Klugheit den Verfolgungen zu entgehen und sein Leben zu erhalten suchen. Tertullian erklärte richtiger: man

1) Cap. 9.

2) Doch fragt es sich, ob Tertullian hier an den malus oder das malum dachte.

solle durch einen weisen Wandel die verstreichende Zeit als Gelegenheit zur Uebung des Guten gleichsam an sich kaufen[1]).

Von der Frage über die Flucht unter den Verfolgungen geht Tertullian zu einer andern, verwandten Frage über. Bei der damaligen Bestechlichkeit der römischen Staatsbehörden war es üblich geworden, daß ganze Gemeinden und Einzelne den Polizeibehörden oder den Soldaten, welche den Christen nachspürten, eine gewisse Summe dafür bezahlten, daß ihnen Ruhe gelassen wurde. Mit Recht konnte man die Frage aufwerfen, ob das Christenthum erlaube, ein schlechtes Mittel für guten Zweck anzuwenden, die Bestechung, um dadurch der Kirche Ruhe zu verschaffen. Tertullian sagt in Beziehung darauf: „Wie unwürdig ist es Gottes und seiner Heilsanstalten, daß du für Geld deinen Menschen loskaufest, den Christus mit seinem Blute losgekauft hat; und der Herr hat ihn losgekauft von den Fürsten der Finsterniß, vom ewigen Gericht, vom ewigen Tode. Du aber findest dich deßwegen ab mit einem Polizeiangeber, oder einem Soldaten, oder einem diebischen Praeses, so unter der Hand, wie man zu sagen pflegt, auf eine verstohlene Weise, du, den Christus im Angesicht der ganzen Welt losgekauft, ja frei gemacht hat.“ So schön dies freilich gesagt ist, so stellt doch Tertullian ganz verschiedenartige Dinge hier zusammen, was der irdischen Ordnung und was einer höheren angehört. Der Christ kann sich ja unbeschadet seiner über alle Beschränkungen irdischer Verhältnisse erhabenen innern Freiheit aller irdischen Ordnung in Dingen, die den äußern Menschen angehen, unterwerfen. Aber freilich wird die Sache dadurch verändert, weil es sich hier von einem unsittlichen, schmachvollen Mittel handelte, das mit Recht als im Widerspruch stehend mit der erhabenen Würde des Christen dargestellt werden konnte. Es liegt in dem, was Tertullian sagt, die Aufforderung für die Christen, daß sie nur ihrer

1) Per sapientiam conversationis lucrari nos vult commeatum.

Würde entsprechende Mittel für ihre Ruhe anwenden, nur gesetzliche Freiheit für die Ausübung ihres Kultus zu erlangen suchen sollten. So konnte sich Tertullian dagegen erklären, daß der Christ eine Unsittlichkeit befördern und benutzen, und also auch von der Pflichtverletzung und der Bestechlichkeit Anderer einen solchen Gebrauch machen dürfe [1]). Hier konnte sich Tertullian auf das Beispiel des Paulus berufen, der keine Bestechung anwenden wollte, um von einem Praeses Felix seine Befreiung zu erkaufen. Mit Recht konnte er es auch schimpflich für die christlichen Gemeinden nennen, wenn man in den Verzeichnissen der Polizeikommissäre bei Denjenigen, welche die Erlaubniß zu einem verbotenen, unsittlichen oder schimpflichen Gewerbe erkaufen mußten, auch die christlichen Gemeinden erwähnt finde [2]).

Tertullian, der als Montanist mit der Geistlichkeit viel zu streiten hatte, war die Geistlichen und besonders die Bischöfe in einem schlechten Lichte darzustellen geneigt, wie wir schon früher ein Beispiel davon gefunden haben [3]). So nun macht er es auch in dieser Schrift denselben zum Vorwurf, daß sie feige in den Verfolgungen ihre Gemeinden verließen, ein schlechtes Beispiel ihnen gäben. „Da aber selbst die an der Spitze Stehenden, d. h. Diakonen, Presbyteren und Bischöfe fliehen, wie soll ein Laie verstehen können, in welchem Sinne der Herr sagt, daß man von einer Stadt in die andre fliehen solle? Wenn also die Anführer fliehen, wer von den gemeinen Soldaten wird dann noch anhören wollen Diejenigen, welche dazu ermahnen, daß man in der Schlacht den

---

1) Miles me vel delator vel inimicus concutit, nihil Caesari exigens, imo contra faciens, cum Christianum, legibus humanis reum, mercede dimittit. Cap. 12.

2) Nescio dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et lanios, et fures balneorum et aleones et lenones, Christiani quoque vectigales continentur. Cap. 13.

3) S. oben S. 91.

Platz behaupte[1])?" Es kann allerdings sein, daß in manchen Fällen die Geistlichen aus Feigheit fehlten; aber es konnten insbesondere die Bischöfe, wie wir schon oben bemerkten, einen guten Grund haben, sich einstweilen von ihren Gemeinden zu entfernen, um sich denselben zu erhalten und die Ruhe zu sichern. Tertullian aber war nach den montanistischen Grundsätzen und vermöge seiner Leidenschaftlichkeit nicht fähig, die verschiedenen Umstände bei einem solchen Fall auseinanderzuhalten. Den Geistlichen macht er nun noch besonders zum Vorwurf, daß sie das eben bezeichnete unwürdige Mittel, was er eine **nummaria fuga**[2]) nennt, gebrauchten, um, wie sie sagten, den Gemeinden Ruhe zu verschaffen. „Diese Grundsätze — sagt er ironisch — haben wohl die Apostel für die Verwaltung der bischöflichen Würde aus Vorsicht angeordnet, damit sie ihre Herrschaft unter dem Vorwande der Sorge für den Frieden sicher genießen könnten? Ja einen solchen Frieden, der von den Soldaten durch Neujahrsgeschenke erkauft werden sollte, ließ Christus wohl zurück, als er heimging zum Vater[3])!"

Auf die Frage: Wie sollen wir aber denn unsre Gemeindeversammlungen, unsern Gottesdienst halten? antwortet er: „Gewiß auf solche Art, wie auch die Apostel, welche durch ihren Glauben, nicht durch ihr Geld sicher waren[4]). Finde deine Sicherheit in der Weisheit, nicht in der Bestechung; denn du wirst auch nicht gleich vor dem Volke sicher sein, wenn du dich von den Polizeibehörden losgekauft hast." Sogar konnten diese einzelnen Bestechungen die Bedrückungen

1) Cap. 11. 2) Cap. 12.

3) Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi p a c e m? (Dies Wort ist offenbar, wie das Folgende anzeigt, hier ausgefallen.) Scilicet enim talem p a c e m Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalitia redimendam. Cap. 13.

4) Quae fides si montem transferre potest, multo magis militem. Cap. 14.

gegen die Christen noch vermehren, indem Manche dies nur als ein Mittel gebrauchten, um von den Christen Geld zu erpressen. Das sittlich nicht Gutzuheißende zeigte sich auch als das Unkluge. „Du brauchst also zu deinem Schutze nur Glauben und Weisheit; wenn du davon keinen Gebrauch machst, so kannst du auch den Preis deiner Loskaufung verlieren; wenn du aber davon Gebrauch machst, so bedarfst du derselben nicht. Endlich, wenn du bei Tage keine Versammlungen halten kannst, so hast du die Nacht, da das Licht Christi auch gegen die Finsterniß leuchten kann [1]). Du kannst nicht mit allen einzelnen Brüdern zusammenkommen, so bestehe die Gemeinde auch in Dreien. Besser, daß du die Schaar der Brüder eine Zeit lang nicht sehest, als daß du sie dienstbar machest."

Nun schließt Tertullian in dem geistlichen Hochmuthe der montanistischen Parthei, die alles Uebrige als Welt betrachtete, allein geistlich gesinnt zu sein, den heiligen Geist zu besitzen glaubte: „Deßhalb — sagt er, nachdem er die Härte seiner Forderungen entschuldigt hat — war der Paraklet nothwendig, als der Führer in alle Wahrheiten, der Ermahner zu allem Dulden. Wer diesen anerkannt hat, der weiß der Verfolgung weder zu entfliehen, noch sich von derselben loszukaufen, indem er Den hat, der, wie er für uns bei dem Verhör reden, so im Leiden uns unterstützen wird."

Diese fortdauernden Verfolgungen veranlaßten Tertullian, die Verpflichtung des standhaften Bekenntnisses von der christlichen Wahrheit darzuthun, nicht wie in den früher erwähnten Schriften im Kampf mit einer kirchlichen Parthei, denn es handelte sich hier von dem, worin er mit allen kirchlich Gesinnten übereinstimmte, sondern im Kampf mit den Gnostikern. Auch unter diesen gab es in dieser Hinsicht verschiedene Mei-

1) Habes noctem, luce Christi luminosa adversus eam, offenbar die richtige Leseart.

nungen, welche Tertullian von dem Standpunkte seines schwärmerischen Eifers für das Märtyrerthum und seiner leidenschaftlichen Polemik schwerlich auseinanderzuhalten wußte. Die Einen bestritten, wie ein Herakleon, ein Basilides nur die übertriebene Verehrung der Märtyrer und die Ueberschätzung des Märtyrerthums in seiner Aeußerlichkeit und Vereinzelung. Es war fern von ihnen, die Pflicht des Bekenntnisses überhaupt beschränken zu wollen. Andere aber, wie die Pseudobasilidianer, welche Irenäus schildert, und Diejenigen, gegen welche die zu erwähnende Schrift Tertullians gerichtet ist, wurden durch den Gegensatz, den sie zwischen dem esoterischen und exoterischen Standpunkt machten, wirklich dazu getrieben, daß sie das Bekenntniß vor der Heidenwelt für etwas durchaus nicht Pflichtmäßiges und sogar Unnützes erklärten, wodurch Einer sich ohne Noth dem Tode preisgebe. Die Menge, meinten sie, könne ja doch von der höheren Wahrheit nichts verstehen; man müsse sie ihr verborgen halten. Es komme Alles nur auf die innere Gottesverehrung, nicht auf das äußerliche Bekenntniß an. Der vollkommene Gott verlange nicht das Blut der Menschen. Ein blutdürstiger Gott sei nicht der wahrhafte. Tertullian sagt von Solchen, daß wenn man sie zuerst reden hörte, wie sie ihr Mitleid mit den leidenden Christen äußerten, man meinen sollte, es seien besser Gesinnte unter den Heiden, die ihre Theilnahme an den Christen bezeugten [1]). Wir sehen aus diesen Worten Tertullians, daß es auch unter den Heiden Solche gab, welche, unberührt von dem Volksfanatismus und nicht befangen in den Grundsätzen des römischen Staatsrechts, dem bessern Gefühl folgend die Verfolgungen gegen die Christen ungern sahen. Indem jene Gnostiker sich der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung anbequemten, um sich zuerst Eingang zu verschaffen, sagten sie: „Christus ist einmal für uns gestorben, um uns vom Tode

1) Contra Gnosticos scorpiace cap. 1.

Jene Gnostiker fanden aber, da die Neigung der Menschen oft die Ueberzeugung bestimmt, desto leichteren Eingang, weil sie in einer schweren Zeit lauen Christen den Kampf leicht machten; denn es war eine Zeit blutiger Verfolgung. „Die Einen — sagt Tertullian — sind durch das Feuer, die Andern durch das Schwert, die Andern durch die wilden Thiere als Christen erprobt worden. Andere hungern im Kerker nach dem Märtyrerthume, das sie schon durch Stockschläge und Folter gekostet haben. Wir selbst werden schon von Weitem belagert." Deßhalb hielt er es für desto nothwendiger, ihrem Einflusse auf schwache Christen entgegenzuwirken, und er schrieb zur Verwahrung derselben sein Buch: Gegengift gegen den Skorpionsbiß (dieser Irrlehrer)[1]). Was hier von den Verfolgungen gesagt ist, ist wohl ein chronologisches Merkmal der Zeit, in der Tertullian schon zum Montanismus übergegangen sein mußte; wie er auch selbst sagt, daß er dies Buch nach seinem offenbar montanistischen Werke gegen den Marcion geschrieben hat[2]). Da er hier von einem Gegenstand handelt, in welchem er mit allen kirchlichen Partheien übereinstimmte,

---

und so könnte dies grade dafür sprechen, daß diese Schrift von dem Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt worden, wenn man es so verstehen könnte, daß durch das lavacrum sanguinis Der, welcher nach der Taufe gesündigt hatte, den Vorzug erhielt, zur absoluten Reinheit des Taufgewandes wiederhergestellt zu werden. Da aber Tertullian in dieser Stelle davon redet, daß Gott diesen Weg der Schwäche der Menschen übrig gelassen habe, weil sie sonst umkommen würden, so liegt doch darin, daß für die nach der Taufe behangenen, den Taufbund auflösenden Sünden sonst gar keine Hülfe übrig bleiben würde; was Tertullian, ehe er Montanist war, nicht sagen konnte. Der Hirt, der das Lamm auf seinen Schultern trägt, ist also der Erlöser, welcher den nach der Taufe gefallenen Sünder durch den ihm dargebotenen Märtyrertod zu Hülfe kommt. — Cap. 12: Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur.

1) Contra Gnosticos scorpiace.

2) Cap. 5 init. Freilich ist dies Merkmal kein so sicheres wegen der verschiedenen Bearbeitungen des Werkes gegen den Marcion, von dem wir unten reden werden.

und gegen die gemeinsamen Widersacher schrieb, so hatte er keine Veranlassung, die montanistischen Autoritäten und Grundsätze besonders auszusprechen.

Tertullian beruft sich auf die in der Bergpredigt bezeichnete Pflicht des Bekenntnisses vor der Welt. Wurde nun eingewandt, daß die Bergpredigt nur an die Apostel gerichtet sei, und keine allgemeine, alle Christen angehende Verpflichtung daraus abgeleitet werden könne, so antwortet Tertullian [1]: wenn auch diese Worte sich zunächst auf die Apostel bezögen, so seien sie doch zugleich wie die Verheißung von der Mittheilung des heiligen Geistes auf alle Christen, die aus dem apostolischen Saamen hervorgegangen wären, anzuwenden. Nun lag es freilich im Interesse des Montanismus, von dem Zusammenhang zwischen der apostolischen Zeit und der nachfolgenden in den Wirkungen des heiligen Geistes zu zeugen, die Kluft, welche man zwischen der apostolischen Zeit und der nachfolgenden machte, zu bekämpfen, der Verheißung des Paraklet nicht jenes beschränkte Ziel setzen zu lassen; indessen ist doch dies keineswegs etwas charakteristisch Montanistisches, was nicht hätte aus der Eingebung des christlichen Geistes bei Tertullian von selbst hervorgehen können. Jene Gnostiker, welche durch das Geltendmachen des tieferen Schriftsinnes alle willkürlichen Deutungen sich möglich machten, behaupteten, daß in jenen von der Pflicht des Bekenntnisses handelnden Stellen von einem anderen Bekenntniß als dem vor der Obrigkeit auf Erden die Rede sei. Es bezögen sich diese Stellen auf das Bekenntniß der nach dem Tode durch das Reich des Demiurgos, die Regionen der verschiedenen Sterngeister, in's Lichtreich oder in den Himmel sich erhebenden Seele, das Bekenntniß, das sie muthig vor den diesen Weg ihr versperrenden höheren Mächten ablegen sollte, um durch die magische Kraft desselben freien Durchzug von ihnen zu erhalten. Nur die

1) Cap. 9.

Jene Gnostiker fanden aber, da die Neigung der Menschen oft die Ueberzeugung bestimmt, desto leichteren Eingang, weil sie in einer schweren Zeit lauen Christen den Kampf leicht machten; denn es war eine Zeit blutiger Verfolgung. „Die Einen — sagt Tertullian — sind durch das Feuer, die Andern durch das Schwert, die Andern durch die wilden Thiere als Christen erprobt worden. Andere hungern im Kerker nach dem Märtyrerthume, das sie schon durch Stockschläge und Folter gekostet haben. Wir selbst werden schon von Weitem belagert." Deßhalb hielt er es für desto nothwendiger, ihrem Einflusse auf schwache Christen entgegenzuwirken, und er schrieb zur Verwahrung derselben sein Buch: Gegengift gegen den Skorpionsbiß (dieser Irrlehrer)[1]). Was hier von den Verfolgungen gesagt ist, ist wohl ein chronologisches Merkmal der Zeit, in der Tertullian schon zum Montanismus übergegangen sein mußte; wie er auch selbst sagt, daß er dies Buch nach seinem offenbar montanistischen Werke gegen den Marcion geschrieben hat[2]). Da er hier von einem Gegenstand handelt, in welchem er mit allen kirchlichen Partheien übereinstimmte,

---

und so könnte dies grade dafür sprechen, daß diese Schrift von dem Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt worden, wenn man es so verstehen könnte, daß durch das lavacrum sanguinis Der, welcher nach der Taufe gesündigt hatte, den Vorzug erhielt, zur absoluten Reinheit des Taufgewandes wiederhergestellt zu werden. Da aber Tertullian in dieser Stelle davon redet, daß Gott diesen Weg der Schwäche der Menschen übrig gelassen habe, weil sie sonst umkommen würden, so liegt doch darin, daß für die nach der Taufe begangenen, den Taufbund auflösenden Sünden sonst gar keine Hülfe übrig bleiben würde; was Tertullian, ehe er Montanist war, nicht sagen konnte. Der Hirt, der das Lamm auf seinen Schultern trägt, ist also der Erlöser, welcher den nach der Taufe gefallenen Sünder durch den ihm dargebotenen Märtyrertod zu Hülfe kommt. — Cap. 12: Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur.

1) Contra Gnosticos scorpiace.

2) Cap. 5 init. Freilich ist dies Merkmal kein so sicheres wegen der verschiedenen Bearbeitungen des Werkes gegen den Marcion, von dem wir unten reden werden.

und gegen die gemeinsamen Widersacher schrieb, so hatte er keine Veranlassung, die montanistischen Autoritäten und Grundsätze besonders auszusprechen.

Tertullian beruft sich auf die in der Bergpredigt bezeichnete Pflicht des Bekenntnisses vor der Welt. Wurde nun eingewandt, daß die Bergpredigt nur an die Apostel gerichtet sei, und keine allgemeine, alle Christen angehende Verpflichtung daraus abgeleitet werden könne, so antwortet Tertullian [1]): wenn auch diese Worte sich zunächst auf die Apostel bezögen, so seien sie doch zugleich wie die Verheißung von der Mittheilung des heiligen Geistes auf alle Christen, die aus dem apostolischen Saamen hervorgegangen wären, anzuwenden. Nun lag es freilich im Interesse des Montanismus, von dem Zusammenhang zwischen der apostolischen Zeit und der nachfolgenden in den Wirkungen des heiligen Geistes zu zeugen, die Kluft, welche man zwischen der apostolischen Zeit und der nachfolgenden machte, zu bekämpfen, der Verheißung des Paraklet nicht jenes beschränkte Ziel setzen zu lassen; indessen ist doch dies keineswegs etwas charakteristisch Montanistisches, was nicht hätte aus der Eingebung des christlichen Geistes bei Tertullian von selbst hervorgehen können. Jene Gnostiker, welche durch das Geltendmachen des tieferen Schriftsinnes alle willkürlichen Deutungen sich möglich machten, behaupteten, daß in jenen von der Pflicht des Bekenntnisses handelnden Stellen von einem anderen Bekenntniß als dem vor der Obrigkeit auf Erden die Rede sei. Es bezögen sich diese Stellen auf das Bekenntniß der nach dem Tode durch das Reich des Demiurgos, die Regionen der verschiedenen Sterngeister, in's Lichtreich oder in den Himmel sich erhebenden Seele, das Bekenntniß, das sie muthig vor den diesen Weg ihr versperrenden höheren Mächten ablegen sollte, um durch die magische Kraft desselben freien Durchzug von ihnen zu erhalten. Nur die

1) Cap. 9.

Herrn vernommen hatte: „Hebe dich weg von mir, Satan, du bist mir ärgerlich (es vermischen sich im Gedächtnisse Tertullians Matth. 16, 23 und Matth. 4, 10); denn es steht geschrieben: Du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen."

Vermuthlich im Anfange der Regierung des Kaisers Karakalla um das J. 211 veranlaßte die Verfolgung des Prokonsuls Skapula gegen die Christen den Tertullian, eine Vertheidigungs- und Ermahnungsschrift an denselben aufzusetzen. Er beginnt mit den Worten: „Wir fürchten dasjenige nicht, was wir von den Menschen, welche uns und unsere Sache nicht kennen, erleiden müssen, da wir ja wahrlich gleich bei dem Eintritt in diese Sekte die Verpflichtung geleistet haben, auch unser Leben dran setzend in den Kampf zu gehen. Wir haben euch also diese Schrift nicht als ob wir für uns selbst fürchteten zugesandt, sondern weil wir für euch und für alle unsere Feinde, um so viel mehr also für unsere Freunde fürchten. So gebietet uns unsere Religion, auch unsere Feinde zu lieben und für Diejenigen zu beten, welche uns verfolgen, so daß dieses das uns eigenthümlich auszeichnende Gute sein soll. Denn die Freunde zu lieben, ist allen Menschen gemein; die Feinde zu lieben, ist allein den Christen eigen. Wir also, die wir eure Unwissenheit bedauern, die wir den Irrthum der Menschen bemitleiden, und auf das Zukünftige hinblicken und die Zeichen davon täglich drohen sehen, wir müssen schon dadurch uns getrieben fühlen, euch das vorzutragen, was ihr öffentlich nicht hören wollt. Wir verehren den Einen Gott, den ihr alle von Natur kennt, bei dessen Blitz und Donner ihr erbebt, bei dessen Segnungen ihr euch erfreut. Die Uebrigen haltet ihr auch für Götter, da wir wissen, daß es böse Geister sind." Wir ersehen also auch hier, wie Tertullian das Bewußtsein von dem Einen Gott als etwas Unverleugbares bei Allen voraussetzt. Er beruft sich sodann auf die, wie wir oben gesehen haben, erst durch das Christenthum zum Be-

wußtsein gebrachten Rechte der allgemeinen Gewissensfreiheit, indem er sagt: „Es ist aber doch allgemeines Menschenrecht, und es gehört zur natürlichen Gewalt eines Jeden, zu verehren, was er selbst für gut hält [1]). Die Religion des Einen kann dem Andern weder schaden noch nützen. Es ist aber auch keine Religiosität, die Religion erzwingen zu wollen [2]), da diese aus freier Neigung angenommen werden muß, nicht mit Gewalt aufgedrungen werden darf, da auch Opfer nur von dem freien Gemüth verlangt werden. Wenn ihr uns also auch zum Opfern zwingt, so werdet ihr euren Göttern nicht damit dienen; denn sie werden von den Menschen keine Opfer gegen ihren Willen verlangen, wenn sie nicht streitsüchtig sind. Ein Gott aber ist nicht streitsüchtig. Der wahre Gott endlich theilt all das Seine auf gleiche Weise unter die Seinen und die Fremden aus."

Tertullian stellt dem Prokonsul Unglücksfälle, welche manche Verfolger der Christen in Afrika betroffen hatten, als warnende Beispiele dar. Wohl mochten manche dieser Verfolger, wie man ähnliche Beispiele der Art vielfach in der Geschichte der Verbreitung des Christenthums unter den heidnischen Völkern findet, zu der Ueberzeugung gekommen sein, daß sie doch ein mächtiges, göttliches Wesen durch ihre Verfolgungen gegen das Christenthum wider sich erzürnt haben möchten. Tertullian sah in öffentlichen Unglücksfällen, welche auf Verfolgungen gegen die Christen gefolgt waren, göttliche Strafgerichte, und kündigt sie als solche dem Prokonsul, auf dessen Ueberzeugung aber dies gewiß nicht einwirken konnte, an. Die Begräbnißplätze der Christen waren ein besonderer Gegenstand der heidnischen Volkswuth; denn als eine secta illicita waren sie nicht berechtigt, solche zu besitzen, und von den Versamm-

1) Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit colere.

2) Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debet, non vi.

lungen auf den Gräbern pflegten sie mit neuangeregter Glaubensbegeisterung zurückzukehren. So war bei dem Ausbruch der Volkswuth der Ruf ertönt: „Weg mit den Aeckern der Christen!“ womit die Gottesäcker gemeint waren. Da nun nachher Unfruchtbarkeit erfolgte, so sah darin Tertullian eine Erfüllung jener Forderung in einem anderen Sinn [1]). In einer nächtlichen Naturerscheinung eines Feuers über den Mauern von Karthago, einem Donnergetöse, erblickte Tertullian ein Vorzeichen eines besondern göttlichen Strafgerichts, und setzt dann hinzu: „Alles das ist Zeichen des drohenden göttlichen Zorns, den wir auf alle Weise ankündigen müssen, indem wir darum bitten, daß es für's Erste nur etwas Oertliches bleibe. Denn die allgemeine und letzte Offenbarung des göttlichen Zorns werden zu seiner Zeit Diejenigen fühlen, welche die Vorzeichen derselben anders erklären.“ Er fügt darauf, auf einen uns unbekannten Unglücksfall, wahrscheinlich einen schweren Krankheitsfall, welcher den Prokonsul betroffen, anspielend hinzu [2]): „Wir wünschen auch, es möge für euch nur eine Mahnung gewesen sein, daß, als ihr den Mavilus aus Adrumet (in Byzacene) verurtheilt hattet, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, sogleich diese Plage erfolgte, und jetzt aus derselben Ursache die Stockung des Blutes (oder die Warnung durch das Blut) [3]). Aber seid dessen in Zukunft eingedenk. Wir wollen euch nicht schrecken, denn wir fürchten euch nicht; aber ich möchte Alle retten können, sie ermahnend, nicht wider Gott zu streiten.“ Er fordert ihn auf, wenigstens so viel Menschlichkeit gegen die Christen zu üben, als ihm nach aller Strenge der Gesetze gestattet sei; denn nach den seit dem Kaiser Trajan bestehenden Gesetzen sollten Diejenigen, welche sich für Christen erklärten und sich

1) Areae non sint, areae ipsorum non fuerunt, messes enim suas non egerunt.

2) Cap. 3.

3) Et nunc ex eadem causa interpellatio sanguinis.

nicht dazu verstehen wollten, ihrem Glauben untreu zu werden, zum Tode verurtheilt werden. Die Folter sollte, wie überall, nur angewandt werden, um bei den Verdächtigen, welche leugneten, daß sie Christen seien, das Geständniß zu erpressen. Tertullian beruft sich darauf, daß der Präses von Leon in Spanien [1]), obgleich Verfolger der Christen, doch den alten Gesetzen gemäß, nur die Strafe des Schwertes gegen sie anwende.

So wie die Christen oft durch die Grausamkeit oder den Fanatismus schwerere Mißhandlungen erlitten, als sie nach den Gesetzen erfahren sollten, so milderten auch manche Statthalter die Strenge der Gesetze zu Gunsten der Christen. Tertullian führt Beispiele selbst von Solchen an, die sonst durch Härte bekannt wären, die ihr Bedauern gezeigt, in diese Sachen hineingerathen zu sein, welche den Christen selbst durch mancherlei Auskunftsmittel zu helfen gesucht: das Beispiel von Einem, der, da ein Christ durch das Volk vor sein Tribunal geschleppt wurde, ihn gehen ließ, indem er erklärte, es wäre etwas Ungesetzliches, wenn er die Forderungen des Volkes sogleich befriedigen wollte [2]). Einem Anderen wurde ein Christ zugeschickt mit einem Protokoll, dem elogium, woraus er sah, daß er von Soldaten überfallen und verhaftet worden. Er zerriß den Zettel, indem er sagte, es sei gegen die Gesetze, eine Anklage ohne Namen des Anklägers anzunehmen, secundum mandatum. Es ist damit gemeint das rescriptum Trajani, welches ein solches Verbot enthielt, und wir erkennen daraus, daß dies noch immer geltende Regel für das Ver-

1) Praeses Legionis.

2) Qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit. Es ist hier eine verschiedene Erklärung möglich, je nachdem man das Wort tumultuosum als Neutrum oder als Maskulinum versteht. Wir haben es auf die erste Weise erklärt. Wäre es auf die zweite Weise zu verstehen, so würde es heißen: Er betrachtete ihn nur als einen Lärmmacher, und ohne sich weiter auf die Sache einzulassen, hieß er ihn nur sich selbst mit seinen Mitbürgern abfinden.

lungen auf den Gräbern pflegten sie mit neuangeregter Glaubensbegeisterung zurückzukehren. So war bei dem Ausbruch der Volkswuth der Ruf ertönt: „Weg mit den Aeckern der Christen!“ womit die Gottesäcker gemeint waren. Da nun nachher Unfruchtbarkeit erfolgte, so sah darin Tertullian eine Erfüllung jener Forderung in einem anderen Sinn [1]). In einer nächtlichen Naturerscheinung eines Feuers über den Mauern von Karthago, einem Donnergetöse, erblickte Tertullian ein Vorzeichen eines besondern göttlichen Strafgerichts, und setzt dann hinzu: „Alles das ist Zeichen des drohenden göttlichen Zorns, den wir auf alle Weise ankündigen müssen, indem wir darum bitten, daß es für's Erste nur etwas Oertliches bleibe. Denn die allgemeine und letzte Offenbarung des göttlichen Zorns werden zu seiner Zeit Diejenigen fühlen, welche die Vorzeichen derselben anders erklären.“ Er fügt darauf, auf einen uns unbekannten Unglücksfall, wahrscheinlich einen schweren Krankheitsfall, welcher den Prokonsul betroffen, anspielend hinzu [2]): „Wir wünschen auch, es möge für euch nur eine Mahnung gewesen sein, daß, als ihr den Mavilus aus Adrumet (in Byzacene) verurtheilt hattet, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, sogleich diese Plage erfolgte, und jetzt aus derselben Ursache die Stockung des Blutes (oder die Warnung durch das Blut) [3]). Aber seid dessen in Zukunft eingedenk. Wir wollen euch nicht schrecken, denn wir fürchten euch nicht; aber ich möchte Alle retten können, sie ermahnend, nicht wider Gott zu streiten.“ Er fordert ihn auf, wenigstens so viel Menschlichkeit gegen die Christen zu üben, als ihm nach aller Strenge der Gesetze gestattet sei; denn nach den seit dem Kaiser Trajan bestehenden Gesetzen sollten Diejenigen, welche sich für Christen erklärten und sich

1) Areae non sint, areae ipsorum non fuerunt, messes enim suas non egerunt.

2) Cap. 3.

3) Et nunc ex eadem causa interpellatio sanguinis.

nicht dazu verstehen wollten, ihrem Glauben untreu zu werden, zum Tode verurtheilt werden. Die Folter sollte, wie überall, nur angewandt werden, um bei den Verdächtigen, welche leugneten, daß sie Christen seien, das Geständniß zu erpressen. Tertullian beruft sich darauf, daß der Präses von Leon in Spanien [1]), obgleich Verfolger der Christen, doch den alten Gesetzen gemäß, nur die Strafe des Schwertes gegen sie anwende.

So wie die Christen oft durch die Grausamkeit oder den Fanatismus schwerere Mißhandlungen erlitten, als sie nach den Gesetzen erfahren sollten, so milderten auch manche Statthalter die Strenge der Gesetze zu Gunsten der Christen. Tertullian führt Beispiele selbst von Solchen an, die sonst durch Härte bekannt wären, die ihr Bedauern gezeigt, in diese Sachen hineingerathen zu sein, welche den Christen selbst durch mancherlei Auskunftsmittel zu helfen gesucht: das Beispiel von Einem, der, da ein Christ durch das Volk vor sein Tribunal geschleppt wurde, ihn gehen ließ, indem er erklärte, es wäre etwas Ungesetzliches, wenn er die Forderungen des Volkes sogleich befriedigen wollte [2]). Einem Anderen wurde ein Christ zugeschickt mit einem Protokoll, dem elogium, woraus er sah, daß er von Soldaten überfallen und verhaftet worden. Er zerriß den Zettel, indem er sagte, es sei gegen die Gesetze, eine Anklage ohne Namen des Anklägers anzunehmen, secundum mandatum. Es ist damit gemeint das rescriptum Trajani, welches ein solches Verbot enthielt, und wir erkennen daraus, daß dies noch immer geltende Regel für das Ver-

---

1) Praeses Legionis.

2) Qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit. Es ist hier eine verschiedene Erklärung möglich, je nachdem man das Wort tumultuosum als Neutrum oder als Maskulinum versteht. Wir haben es auf die erste Weise erklärt. Wäre es auf die zweite Weise zu verstehen, so würde es heißen: Er betrachtete ihn nur als einen Lärmmacher, und ohne sich weiter auf die Sache einzulassen, hieß er ihn nur sich selbst mit seinen Mitbürgern abfinden.

fahren in diesen Angelegenheiten war. Ferner erzählt Tertullian von einem Prokonsul von Kleinasien unter der Regierung des Kaisers Kommodus, vor dessen Tribunal, als er die Christen zu verfolgen begann, alle christlichen Einwohner der Stadt erschienen. Bestürzt über ihre Menge verurtheilte er nur Wenige zum Tode und sprach zu den Uebrigen: „Ihr Elenden, habt ihr denn keine Abgründe, keine Felsen, euch hinabzustürzen, keine Stricke, euch zu erdrosseln, wenn ihr durchaus sterben wollt [1])?“ Und er fährt nun fort: „Sollte dies auch hier geschehen, was werdet ihr machen mit so vielen Tausenden aus jedem Geschlecht, Alter, Stand, die vor euch erscheinen werden? Was soll aus Karthago selbst werden, wenn Jeder unter diesen Christen Verwandte und Freunde, vielleicht auch Männer und Weiber deines Standes, Menschen aus den ersten Personen der Stadt erkennen wird? Verschone Karthago; wenn du nicht deiner schonen willst, verschone die Provinz, wo, *als man nur deine Gesinnung wahrnahm, Jeder den Angriffen der Soldaten und seiner Feinde preisgegeben wurde. Wir haben Keinen als Gott zum Lehrer.* Der steht euch vor euren Augen und kann euch nicht verborgen sein; doch ihm könnt ihr nichts thun. Aber Diejenigen, deren Ansehn ihr folgt, sind Menschen und werden auch einst sterben. Und diese Sekte wird nicht abnehmen. Wißt, daß sie dann desto mehr befördert wird, wenn sie vertilgt zu werden scheint. Denn Jeder, der die Menschen so Großes dulden sieht, wird dadurch aufmerksam gemacht und angetrieben, zu suchen, was denn an der Sache sei, und wenn er die Wahrheit erkannt hat, folgt er ihr sogleich.“

---

1) Ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Klasse der Schriften Tertullians.

Schriften, welche sich auf Gegenstände des christlichen und kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht beziehen.

Erste Abtheilung.

Vormontanistische Schriften.

Wir beginnen diese Reihe mit der schönen Schrift Tertullians über die Geduld[1]). Der vorherrschende Geist der Liebe und der Milde, welcher diese Schrift beseelt, scheint schon an und für sich dem herben Montanismus nicht zu entsprechen. Doch daraus können wir noch keinen Beweis dafür, daß diese Schrift zu den vormontanistischen gehöre, herleiten; denn auch als Montanist konnte ja Tertullian solche Momente haben, in denen das eigenthümlich Christliche mehr als das trübende montanistische Element in ihm vorwaltete; oder es wäre auch möglich, daß Tertullian von einem schrofferen zu einem gemäßigteren Montanismus übergegangen wäre. Aber wir werden doch in diesem Buch einzelne sichere Merkmale des Vormontanistischen finden. Schon der eigenthümliche Gegenstand desselben mußte das charakteristisch Unterscheidende des eigenthümlich christlichen Standpunktes mehr hervortreten lassen. Es ist diese Schrift wichtig für die Geschichte der christlichen Sittenlehre;

---

1) De patientia.

denn sie ist die erste, in welcher ausführlicher von dem Wesen einer Tugend gehandelt wird, die in der Reihe der christlichen Grundtugenden einen bedeutenden Platz einnimmt, und in der das Neue des ethischen Geistes, der von dem Christenthum ausgegangen ist und mit dem Eigenthümlichen des christlichen Glaubens genau zusammenhängt, sich besonders zu erkennen giebt. Führen wir den Begriff dieser Tugend auf die Begriffe jener alten Vierzahl der Grundtugenden zurück, so wird derselbe dem der *ἀνδρεία* oder fortitudo entsprechen. Es ist nur das mehr Leidentliche in dem Verhältniß zu dem vorherrschend Thätigen, das jener Grundbegriff bezeichnet; aber Beides wird doch Eins in dem ethischen Grundzug des christlichen Standpunktes, der Einen Hingabe des Lebens an Gott, welche im Thun und Leiden dieselbe ist, in dem Grundzuge des christlichen Kampfs mit der Welt, des Sieges über die Welt oder der Weltherrschaft, welche sich thuend und leidend erweist. Beides fällt auch zusammen in dem neutestamentlichen Begriff der *ὑπομονή*. Aber auf dem antiken Standpunkt des Selbstgefühls, der Selbstgenugsamkeit war in jener Tugend der Begriff des thätigen Kampfs der vorherrschende, das Leidentliche trat mehr zurück; wie der Begriff der Demuth ein dem Alterthum im Ganzen fremdartiger war. Durch die christliche Anschauung ist das Leidentliche mehr hervorgehoben worden im Zusammenhange mit der Demuth, der Ergebung an Gott und eine heilige Liebe. Das Christenthum geht ja aus von dem Grundbewußtsein, daß Christus leidend die Welt besiegt hat, daß die Gläubigen ihm nachfolgend durch Leiden siegen sollen. Der damalige Zustand der Kirche rief das Bewußtsein des Berufs, zu siegen durch Leiden, besonders hervor, wie die Kirche leidend die Welt besiegt hatte. Von selbst hängt aber das Leiden auch mit dem Thun zusammen. Jener eigenthümliche Grundton der christlichen Gesinnung ist es nun, dessen begeisterte Schilderung wir in diesem Buche finden. Es war dieses sicher nicht etwas in dem eigenthümlichen Temperament

des Tertullian Begründetes. Seine natürliche schroffe, starre Gemüthsart mußte ihn zum eigenwilligen Thun, zum Trotz mit dem Schicksal besonders geneigt machen; zu eigenwilliger Ungeduld, zum voreiligen Durchgreifen ließ er sich seiner eigenthümlichen Natur nach gewiß am leichtesten fortreißen, und nur durch schweren fortgesetzten Kampf konnte er über seine widerstrebende rohe Natur Herr werden. Dieses fühlte er selbst, wie er sagt: „Ich bekenne vor Gott, meinem Herrn, daß ich auf eine ziemlich verwegene, wenn nicht auch unverschämte Weise von der Geduld zu schreiben wage, welche durch die That zu verwirklichen ich am wenigsten fähig bin, als ein Mensch, an dem nichts Gutes ist, da Diejenigen, welche mit der Schilderung und Empfehlung einer Sache sich beschäftigen, zuerst im Leben dieselbe bewähren, und das Recht zu einer solchen Ermahnung durch das Ansehn ihres eigenen Wandels darthun müßten, damit nicht die Worte, wo die Werke fehlen, sich zu schämen haben. Und möchte doch diese Schaam mir ein Heilmittel bringen, daß die Schaam, nicht selbst zu leisten, was ich Andern zu leisten rathe, mich antreibe; wenn nur nicht, wie es manches ungeheure Böse giebt, auch manches so große Gute wäre, daß Solches zu fassen und zu leisten nur die Gnade der göttlichen Beseelung befähigen kann. Denn das, was am meisten gut ist, hängt am meisten von Gott ab, und kein Anderer, als der es besitzt, theilt es aus, wie er es Jedem auszutheilen würdigt."

Was nun diese Worte betrifft, so fragt sich, ob dieselben, wie Rössel und von Kölln meinten, ein montanistisches Gepräge enthalten. Allerdings werden wir zugeben müssen: es liegt darin mehr, als der Ausdruck des allgemeinen christlichen Bewußtseins darüber, daß alles Gute von der Wirkung des die Gläubigen beseelenden heiligen Geistes herrühre. Es liegt ja darin ein Stufenunterschied: von je höherer Art das Gute ist, desto mehr wird die göttliche beseelende Thätigkeit dabei vorherrschen müssen. Es giebt endlich im christlichen Leben manche Gna-

dengaben von so hoher Art, daß darin nichts von der menschlichen Selbstthätigkeit, sondern Alles nur von der göttlichen Einwirkung abhängt, daß es ohne menschliches Zuthun von dem Willen Gottes allein herrührt, daß er sie den Einen ertheilt, den Anderen nicht. Dies ist allerdings mehr, als der Inhalt des damaligen allgemeinen christlichen Bewußtseins. Hier finden wir eine menschliche Leidentlichkeit, wie sie der montanistischen Anschauung von der Inspiration, wobei sich der Mensch ganz leidentlich verhalte, überhaupt der montanistischen Richtung, welche das Menschliche gegen das Göttliche zurücktreten läßt, entspricht. Doch sind wir keineswegs berechtigt, zu behaupten, daß die Annahme gewisser einzelner Gnadengaben von einer solchen Art nur aus dem Montanismus erklärbar sei. Wenn sich in dieser Schrift keine andern Merkmale des Montanismus, sondern vielmehr solche von entgegengesetzter Art finden, werden wir auch das eben Angeführte nur zu dem Vormontanistischen rechnen müssen, das schon von einer gewissen Verwandschaft mit dem Geiste des Montanismus zeugt, und nachher einen Anschließungspunkt für denselben geben konnte. Wir erkennen darin die eigenthümliche Grundrichtung des christlichen Geistes bei Tertullian, welche, in seiner ganzen christlichen Eigenthümlichkeit begründet, ihn zu dem Vorgänger des Augustinus gemacht haben würde, wenn auch jene eigenthümliche Grundrichtung, welche ihn die umbildende Kraft des göttlichen Geistes besonders hervorheben ließ, nicht durch den Einfluß des Montanismus noch mehr in ihm entwickelt worden wäre. Dies giebt sich auch zu erkennen in der Art, wie Tertullian in dieser Schrift, den Glauben als das von Gott Gewirkte bezeichnet, in den Worten: His, quibus credere datum est[1]).

Indem nun also Tertullian das Bewußtsein ausspricht, wie viel ihm daran fehle, dem Ideal zu entsprechen, das er

---

1) Cap. 3.

darstellen will, sagt er: „Es wird also ein Trost für mich sein, von dem zu reden, was mir zu genießen nicht gegeben wird; gleichwie die Kranken, welche, obgleich sie der Gesundheit ermangeln, doch von den Gütern derselben nicht schweigen können. So muß ich Elender, immer krank an der Hitze der Ungeduld, seufzen nach der mir fehlenden Gesundheit der Geduld, darum beten und schreien, indem ich meine Schwäche betrachtend bedenke, daß schwerlich irgend Einer ohne Hülfe der Geduld zum gesunden Wandel des Glaubens gelangen kann." Tertullian weiß wohl die christliche Geduld zu unterscheiden von der kalten Resignation eines Stoikers, dem stumpfsinnigen, gefühllosen Gleichmuth eines Cynikers [1]). „Denn diese Lehre — sagt er — stellt uns Gott selbst dar als das Vorbild der Geduld, wie Gott den Thau seines Lichtes und alle Gaben der Natur auf gleiche Weise in der ganzen Menschheit, an Würdige und Unwürdige, austheilt. Das sind aber erst Offenbarungen der göttlichen Geduld, die wie von ferne her, von oben herabkommen; was sollen wir aber nun erst sagen von jener Offenbarung, welche offenbar erschien unter den Menschen, selbst gleichsam mit Händen sich greifen ließ [2])?" So erkennt Tertullian hier, wie auch in andern Beziehungen, in der vorchristlichen Offenbarung der göttlichen Eigenschaften das Hinzielen zu jener vollkommnen Darstellung des Bildes Gottes in Christo.

In der Menschwerdung des göttlichen Logos selbst, in dem Akt der Selbsterniedrigung von Anfang an, sieht er ein Bild der patientia, und das ganze Leben Christi erscheint ihm als die fortgehende Offenbarung dessen, wovon seine Erscheinung in der Menschheit selbst ausgegangen ist. „Gott läßt es sich gefallen, in dem Leib der Mutter geboren zu werden, und er-

1) Nobis exercendae patientiae auctoritatem non affectatio humana caninae aequanimitatis stupore formata, sed vivae ac coelestis disciplinae divina dispositio delegat. Cap. 2.

2) Cap. 3 init.

wartet, nachdem er geboren worden, das allmälige Wachsthum, und nachdem er herangewachsen, strebt er nicht, sich kenntlich zu machen, sondern ist sich selbst überdies zur Schmach, er wird getauft von seinem Knechte, er weist den Angriff des Versuchers mit den Worten allein zurück, wenn er aus dem Herrn Lehrer wird, indem er den Menschen lehrt, dem Tode zum Heil zu entfliehen, indem er ihn lehrt, wie er zur Vergebung der beleidigten göttlichen Geduld gelangen soll, stritt er nicht, schrie er nicht entgegen, und Keiner hörte seine Stimme auf der Straße, er zerbrach nicht das zerknickte Rohr, er löschte nicht aus den glimmenden Docht. Keinen, der sich ihm anschließen wollte, wies er zurück, Keines Tisch oder Haus verachtete er. Er selbst reichte das Wasser dar, seinen Jüngern die Füße zu waschen. Er verachtete nicht die Zöllner und Sünder. Er zürnte nicht einmal gegen die Stadt, die ihn nicht aufnehmen wollte, da sogar seine Schüler gegen eine auf so schmachvolle Weise ihn behandelnde Stadt das Feuer herabrufen wollten. Er heilte die Undankbaren, er wich Denen, die ihm nachstellten. Und das ist noch wenig dagegen, daß er stets seinen Verräther bei sich hatte, ohne ihm sein Verbrechen stets vorzurücken. Da er aber überliefert, wie ein Schlachtvieh zur Schlachtbank geführt wird, öffnete er seinen Mund nicht mehr, als das Lamm unter der Hand des Scheerers. Der mit Einem Worte, wenn er wollte, Legionen der Engel zu seinem Beistande herabrufen konnte, wollte nicht einmal das rächende Schwert eines Jüngers zulassen. Der in der Menschengestalt sich verhüllen wollte, ahmte von der Ungeduld des Menschen doch nichts nach. Daran, ihr Pharisäer, hättet ihr besonders den Herrn erkennen sollen. Solche Geduld konnte kein Mensch üben. Die Größe dieser Geduldproben wird für die Heiden Nahrung des Unglaubens, für uns Grund des Glaubens." Ein feiner Gedanke! Wie Diejenigen, welche vom Standpunkte des Glaubens das Leben Christi betrachteten, in jener

patientia, wie sie nirgends in der Menschheit vor Christus sich findet, das wahrhafte Gepräge des Göttlichen, die sittliche Herrlichkeit des in seiner Verhüllung sich offenbarenden göttlichen Wesens erkennen, so wird die Knechtsgestalt des Leidenden und alle Leiden geduldig Tragenden, die Selbstentäußerung der göttlichen Macht in der patientia der Anstoß zum Unglauben für Diejenigen, die nur in der übermenschlichen Hoheit und Macht das Göttliche zu erkennen vermögen, die in der Welt der christlichen Anschauung noch nicht heimisch sind.

Tertullian bezeichnet die patientia wie als die Seele der ächten Nachfolge Christi, so als die christliche Grundtugend, welche den neutestamentlichen Standpunkt von dem alttestamentlichen unterscheidet. Er findet dieses besonders in der Bergpredigt ausgedrückt. Er erkennt in derselben ein an die Stelle des alttestamentlichen getretenes höheres Gesetz, welches, was es von dem alttestamentlichen hinwegnimmt, auf höhere Weise erfüllt. Wie erst durch Christus das lebendige Bild der patientia gegeben worden, so konnte auch erst durch das Christenthum die Anforderung an eine solche Grundtugend ergehen, an die Stelle der Vergeltung, die das alte Testament noch bestehen ließ, die vollkommene Liebe, die Alles leidet, alle impatientia in dem Vergeltenwollen austreibt, gesetzt werden. In dieser Beziehung sagt Tertullian: „Christus hat seine Geduld als Hülfe vorangestellt, um das Gesetz zu erweitern und zu erfüllen, weil zur Lehre der Gerechtigkeit sie allein bisher gefehlt hatte. Denn ehemals wurde Auge um Auge, Zahn um Zahn wieder verlangt, Böses mit Bösem vergolten. Die Geduld war noch nicht auf Erden, weil der Glaube noch nicht auf Erden war; unterdessen nämlich genoß die Ungeduld die durch das Gesetz ihr gegebenen Gelegenheiten. Es war leicht, da der Herr und Meister der Geduld noch fern war. Nachdem dieser erschienen und er die Gnade des Glaubens durch Geduld gegründet hat, ist auch der Zorn verboten, der Zunge ist ihr Gift genommen. Das Gesetz hat mehr gewon-

nen als es verloren, indem Christus sagt: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, betet für eure Verfolger, daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid. Siehst du, welchen Vater uns die Geduld erwirbt[1])!"

Ferner zeigt Tertullian, wie die Geduld in der Verleugnung alles Irdischen sich offenbaren müsse[2]): „Die irdische Begierde zeigt sich nicht allein in dem Trachten nach fremdem Gute; denn auch was unser zu sein scheint, ist etwas Fremdes; denn nichts ist eigentlich unser, weil Alles Gottes ist, dessen wir selbst auch sind. Wir suchen das Fremde, wenn wir den Verlust des Fremden schwer ertragen. Wer vor Ungeduld über einen Verlust beunruhigt wird, das Irdische dem Himmlischen vorziehend, der sündigt fast gegen Gott selbst; denn den Geist, den er von Gott empfangen, beunruhigt er um einer irdischen Sache willen. Mögen wir also freudig das Irdische hingeben, und das Himmlische bewahren. Möge die ganze Welt mir genommen werden, wenn ich nur Geduld gewinne." „Der Mangel an Geduld — fährt er fort[3]) — läßt sich auch dann nicht einmal entschuldigen, wenn wir die Unsern verlieren, wo die Empfindung des Schmerzes zur Entschuldigung dienen könnte; denn es sollte die Achtung vor jenem Ausspruche des Apostels vorherrschen: Daß ihr nicht traurig seid, wie die Andern, die keine Hoffnung haben (1 Thessalonich. 4, 13). Und mit Recht; denn indem wir an die Auferstehung Christi glauben, glauben wir auch an unsere eigene, da um unsertwillen Christus gestorben und auferstanden. Da also die Auferstehung der Todten gewiß ist, so ist kein Raum mehr für den Schmerz wegen des Todes, kein Raum mehr für die Ungeduld des Schmerzes. Denn warum trauerst du, wenn du nicht glaubst, daß Der, um den du trauerst, umgekommen sei? Warum erträgst du es mit solcher Ungeduld, daß Der nur einstweilen dir entzogen,

1) Cap. 6. 2) Cap. 7. 3) Cap. 9.

von welchem du überzeugt bist, daß er wiederkehren wird? Es ist nur eine Reise, was du für Tod hältst. Du darfst Den nicht betrauern, der dir vorausgegangen, aber du darfst dich wohl nach ihm sehnen. Auch diese Sehnsucht muß durch die Geduld gemäßigt werden; denn warum solltest du in dem Schmerz so wenig Maaß finden können, wenn Der hinweggegangen, dem du bald nachfolgen wirst? Die Ungeduld in solchen Dingen ist eine schlimme Vorbedeutung für unsere Hoffnung und ein Zeugniß gegen unseren Glauben. Und wir beleidigen Christum, wenn wir es nicht mit Ruhe tragen, daß irgend Welche von ihm abgerufen werden, als wären Solche zu bedauern. Der Apostel spricht: Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein. Ein wie viel besseres Verlangen zeigt der Apostel! Wenn wir also uns so sehr darüber grämen, daß Andere zur Erfüllung dieses Wunsches gelangt sind, so wollen wir selbst nicht dazu gelangen."

Er zeigt nun, wie auch in dem Verfahren gegen gefallene Christen, welche durch schwere Vergehungen den Taufbund verletzt hätten, der Geist der christlichen Geduld sich offenbaren müsse[1]. „Wir dürfen auch nicht einen Tag ohne Geduld bleiben. Wie können wir uns darüber wundern, daß da sie in dem christlichen Wandel Alles leitet, daß sie auch dem Bußwesen dient, welches dem Gefallenen zur Hülfe zu kommen pflegt: wenn, wo die Ehe getrennt worden, doch aus der Ursache, aus welcher allein es dem Mann oder der Frau erlaubt ist, insofern sie unverehelicht bleiben, sie das Heil erwartet, erwünscht, erbittet für Diejenigen, die einst Buße thun werden? Wie viel Gutes bringt sie Beiden: den Einen läßt sie keinen Ehebrecher werden, den Andern bessert sie. So wohnt sie auch den Heiligen bei nach jenen Gleichnissen des Herrn. Die Geduld des Hirten sucht und findet das verirrte Schaf; denn die Ungeduld würde leicht eins verachten. Aber

1) Cap. 12.

die Geduld unterzieht sich der Mühe des Aufsuchens, und der geduldige Träger bringt überdies die verlassene Sünderin auf den Schultern herbei. Auch jenen verschwenderischen Sohn nimmt die Geduld des Vaters auf, sie kleidet und bewirthet ihn, und sie entschuldigt ihn gegen die Ungeduld des zürnenden Bruders. Der Verlorene ist also gerettet, weil er Buße gethan hat; und die Buße ist nicht vergebens, weil sie Geduld gefunden. Denn was ist die Liebe, das höchste Heiligthum des Glaubens, der Schatz des christlichen Namens, welche der Apostel mit allen Kräften des heiligen Geistes empfiehlt, wenn sie nicht in der Schule der Geduld erzogen wird?"

Die angeführte Stelle über die Buße hat eine besondere Wichtigkeit für die Entscheidung der Frage, ob Tertullian dies als Montanist geschrieben hat. Wir haben schon gesehen, daß von dem Standpunkt des Montanismus die nach der Taufe begangenen peccata mortalia als solche betrachtet wurden, auf die sich die kirchliche Absolution nicht beziehen könne. Wenn nun in der angeführten Stelle das Gegentheil liegen würde, so wäre dies ein sicheres Merkmal vormontanistischen Ursprungs. Aber es könnten zwei Annahmen stattfinden, dieser Folgerung auszuweichen: die eine, wenn man sagte, daß in jener Stelle von der Buße nicht für peccata mortalia, sondern sogenannte peccata venalia die Rede sei; oder wenn man behauptete[1]), daß in jener Stelle nicht von der kirchlichen Absolution, welche bei solchen Sünden noch stattfinden könne, sondern nur von der Möglichkeit der göttlichen Sündenvergebung die Rede sei. Die Montanisten leugneten ja nicht, daß man auch Diejenigen, die nach der Taufe so tief gefallen waren, zur Buße ermahnen müsse. Auch nach ihrer Ansicht war also immer Raum dafür, daß sich die patientia in dem Verfahren gegen die so Gefallenen offenbaren konnte; nur sollte ihnen die göttliche Sündenvergebung, die sie einmal verscherzt hatten, nicht,

1) Wie dies von Rösselt und von v. Kölln geschehen ist.

wieder zugesprochen, die Absolution im Namen der Kirche ihnen nicht ertheilt werden können.

Was aber das Erste betrifft, so erhellt, daß nicht bloß von den geringeren Sünden, sondern auch von den sogenannten peccatis mortalibus die Rede ist; denn es wird ja der Ehebruch genannt, und dieser gehörte zur letzteren Klasse. Und ferner bezeichnet ja auch Tertullian im Allgemeinen die Klasse solcher Sünden, welche ohne die Buße das Umkommen Derjenigen, welche sie begangen hatten, zur Folge haben mußten. Was das Zweite betrifft, so setzt die Art, wie Tertullian sich ausdrückt, die Gewißheit voraus, daß ein Gelangen durch die Buße zum Heil stattfinde. Der ganze Ton seiner Rede beweist, daß von einem Entgegenkommen der Geduld, wodurch die Gefallenen zur Buße geführt und endlich der Sündenvergebung theilhaftig gemacht werden, die Rede ist. Es scheint, daß Tertullian die patientia bei dem Bußwesen der impatientia der zu Strengen entgegensetzen will. Bei der Ungeduld des Bruders denkt er wohl an den Mangel der tragenden Geduld bei einer zu strengen Parthei; und es ist merkwürdig, daß er hier als Muster der patientia gerade diejenigen Parabeln hervorhebt, deren Anwendung auf diesen im kirchlichen Bußwesen streitigen Gegenstand er in seinen späteren montanistischen Schriften bekämpfte. Nun aber ist noch eingewandt worden: die montanistische Lehre, welche nur Eine Ehe gelten ließ, finde sich in dieser Stelle. Dies ist aber keineswegs der Fall. Es handelt sich nur davon, daß wenn eine Ehe durch den Ehebruch getrennt worden, der getrennte Theil doch nicht berechtigt sei, eine neue Ehe zu schließen. Die patientia sollte sich hier eben darin beweisen, daß der Mann oder die Frau, welche sich über den Mangel der ehelichen Treue des andern Theils zu beklagen hatte, doch keine neue Ehe schließen, doch in dem Gefallenen immer noch den Gegenstand der ehelichen Liebe sehen, für sein Heil beten und mit dem zur Buße Geführten sich wieder versöhnen sollte.

die Geduld unterzieht sich der Mühe des Aufsuchens, und der geduldige Träger bringt überdies die verlassene Sünderin auf den Schultern herbei. Auch jenen verschwenderischen Sohn nimmt die Geduld des Vaters auf, sie kleidet und bewirthet ihn, und sie entschuldigt ihn gegen die Ungeduld des zürnenden Bruders. Der Verlorene ist also gerettet, weil er Buße gethan hat; und die Buße ist nicht vergebens, weil sie Geduld gefunden. Denn was ist die Liebe, das höchste Heiligthum des Glaubens, der Schatz des christlichen Namens, welche der Apostel mit allen Kräften des heiligen Geistes empfiehlt, wenn sie nicht in der Schule der Geduld erzogen wird?"

Die angeführte Stelle über die Buße hat eine besondere Wichtigkeit für die Entscheidung der Frage, ob Tertullian dies als Montanist geschrieben hat. Wir haben schon gesehen, daß von dem Standpunkt des Montanismus die nach der Taufe begangenen peccata mortalia als solche betrachtet wurden, auf die sich die kirchliche Absolution nicht beziehen könne. Wenn nun in der angeführten Stelle das Gegentheil liegen würde, so wäre dies ein sicheres Merkmal vormontanistischen Ursprungs. Aber es könnten zwei Annahmen stattfinden, dieser Folgerung auszuweichen: die eine, wenn man sagte, daß in jener Stelle von der Buße nicht für peccata mortalia, sondern sogenannte peccata venalia die Rede sei; oder wenn man behauptete[1], daß in jener Stelle nicht von der kirchlichen Absolution, welche bei solchen Sünden noch stattfinden könne, sondern nur von der Möglichkeit der göttlichen Sündenvergebung die Rede sei. Die Montanisten leugneten ja nicht, daß man auch Diejenigen, die nach der Taufe so tief gefallen waren, zur Buße ermahnen müsse. Auch nach ihrer Ansicht war also immer Raum dafür, daß sich die patientia in dem Verfahren gegen die so Gefallenen offenbaren konnte; nur sollte ihnen die göttliche Sündenvergebung, die sie einmal verscherzt hatten, nicht

1) Wie dies von Rössel und von v. Kölln geschehen ist.

wieder zugesprochen, die Absolution im Namen der Kirche ihnen nicht ertheilt werden können.

Was aber das Erste betrifft, so erhellt, daß nicht bloß von den geringeren Sünden, sondern auch von den sogenannten peccatis mortalibus die Rede ist; denn es wird ja der Ehebruch genannt, und dieser gehörte zur letzteren Klasse. Und ferner bezeichnet ja auch Tertullian im Allgemeinen die Klasse solcher Sünden, welche ohne die Buße das Umkommen Derjenigen, welche sie begangen hatten, zur Folge haben mußten. Was das Zweite betrifft, so setzt die Art, wie Tertullian sich ausdrückt, die Gewißheit voraus, daß ein Gelangen durch die Buße zum Heil stattfinde. Der ganze Ton seiner Rede beweist, daß von einem Entgegenkommen der Geduld, wodurch die Gefallenen zur Buße geführt und endlich der Sündenvergebung theilhaftig gemacht werden, die Rede ist. Es scheint, daß Tertullian die patientia bei dem Bußwesen der impatientia der zu Strengen entgegensetzen will. Bei der Ungeduld des Bruders denkt er wohl an den Mangel der tragenden Geduld bei einer zu strengen Parthei; und es ist merkwürdig, daß er hier als Muster der patientia gerade diejenigen Parabeln hervorhebt, deren Anwendung auf diesen im kirchlichen Bußwesen streitigen Gegenstand er in seinen späteren montanistischen Schriften bekämpfte. Nun aber ist noch eingewandt worden: die montanistische Lehre, welche nur Eine Ehe gelten ließ, finde sich in dieser Stelle. Dies ist aber keineswegs der Fall. Es handelt sich nur davon, daß wenn eine Ehe durch den Ehebruch getrennt worden, der getrennte Theil doch nicht berechtigt sei, eine neue Ehe zu schließen. Die patientia sollte sich hier eben darin beweisen, daß der Mann oder die Frau, welche sich über den Mangel der ehelichen Treue des andern Theils zu beklagen hatte, doch keine neue Ehe schließen, doch in dem Gefallenen immer noch den Gegenstand der ehelichen Liebe sehen, für sein Heil beten und mit dem zur Buße Geführten sich wieder versöhnen sollte.

Ohne Montanist zu sein, konnte Tertullian dieses aus den Stellen der Evangelien verglichen mit 1 Kor. 7, 11 ableiten zu müssen glauben. Seiner strengeren, Alles schwer zu nehmen geneigten christlichen Gemüthsart, seiner idealen christlichen Auffassung von der ehelichen Verbindung konnte eine solche Ansicht mehr zusagen, und statt daß wir dieses aus seinem Montanismus zu erklären uns für berechtigt halten sollten, könnten wir vielmehr auch in dieser schon früher bei ihm stattfindenden Anschauungsweise einen Anschließungspunkt für die nachfolgende montanistische Auffassung finden. Dasselbe läßt sich auch davon sagen, wenn Tertullian als Wirkung der patientia es preist [1]), daß der verwittwete Theil nicht wieder heirathet; ohne daß daraus erhellt, er hätte eine solche zweite Ehe für etwas eigentlich Unchristliches gehalten. Er nennt dieses ja unter lauter solchen Dingen, die einen höheren Grad christlicher Vollkommenheit bezeichneten, keineswegs als etwas schlechthin Gebotenes betrachtet werden konnten. Was auch von der Werthschätzung des Cölibats gilt, zusammenhängend mit einem schon früh entstandenen Mißverständniß, der zu äußerlichen Auffassung jener Seligpreisung Christi in Beziehung auf Diejenigen, welche sich des Himmelreichs wegen der Ehe enthielten. Dasselbe gilt auch davon, wenn die patientia sich in dem asketischen Leben als einer höheren Stufe christlicher Vollkommenheit erweisen sollte. Auch dieses war eine dem Montanismus vorangehende Richtung des christlichen Lebens, welche, wie wir schon bemerkt haben, in dem ersten Gegensatz des Christenthums gegen die Welt sich leicht bilden konnte. Hingegen werden wir ein Merkmal des Nichtmontanistischen finden in der Art, wie Tertullian die Wirkungen der patientia unter den Verfolgungen beschreibt: „Sie kämpft in den Verfolgungen. Wenn die Flucht drängt, so kämpft das Fleisch mit dem Ungemach der Flucht. Wenn auch der

---

1) Cap. 13.

Kerker drückt, das Fleisch in den Fesseln, das Fleisch in dem Block, das Fleisch auf dem harten Boden, in jener Entbehrung des Lichts, in jener Armuth der Welt. Wenn aber der Christ hingeführt wird, die höchste Stufe der Seligkeit zu erlangen, Gelegenheit zur zweiten Taufe erhält, sich zu dem göttlichen Sitz selbst zu erheben, so waltet hier nichts mehr vor als die Geduld des Leibes." Tertullian bezeichnet hier eine Stufenfolge in der Art, wie die patientia unter den Verfolgungen sich bewährt. Die höchste Stufe ist die des Märtyrerthums. Aber er verlangt nicht, daß der Christ dem Märtyrerthum sich preisgebe. Er betrachtet ja auch die Flucht unter den Verfolgungen, wodurch der Christ die Pflicht der Lebenserhaltung und die der Glaubenstreue zugleich erfüllt, als etwas Christliches, worin die patientia sich bewährt. So würde der Montanist sich gewiß nicht ausgesprochen haben.

Wäre Tertullian damals Montanist gewesen, sollte er es wohl haben unterlassen können, wie er den Fortschritt vom alten zum neuen Testament in der patientia schildert, auch, was sich im montanistischen Ideenzusammenhang daran anschloß, den durch die neuen Offenbarungen des Paraklets herbeigeführten Fortschritt zu erwähnen?

Er schließt dieses Buch mit einer schönen, malerischen Schilderung der Geduld und ihrer Wirksamkeit[1]: „Sie befestigt den Glauben, sie regiert den Frieden, sie unterstützt die Liebe, sie begründet die Demuth, sie erwartet die Buße, sie weiset zum Bekenntniß an, (— es ist ohne Zweifel hier von der ἐξομολόγησις als zur Kirchenbuße mitgehörend die Rede, und schwerlich würde sich Tertullian so ausgedrückt haben, wenn er nicht eine Buße, die zur Absolution führen sollte, angenommen hätte, wenn er also nicht den gewöhnlichen kirchlichen Grundsätzen damals noch zugethan gewesen wäre, —) sie beherrscht das Fleisch, sie bewahrt die Seele, sie zügelt

1) Cap. 15.

die Zunge, sie hält die Hand zurück, sie trägt die Versuchungen, sie verscheucht die Aergernisse, sie vollendet das Märtyrerthum, sie tröstet den Armen, sie giebt Mäßigung dem Reichen, sie dehnt den Schwachen nicht über das Maaß seiner Kräfte aus, sie verzehrt die Kräfte des Starken nicht, sie erquickt den Gläubigen, sie ladet den Heiden freundlich ein, sie verschafft dem Knecht das Wohlgefallen seines Herrn, dem Herrn das Wohlgefallen Gottes, sie schmückt die Frau, sie bewährt den Mann; sie wird geliebt im Knaben, gepriesen im Jüngling, verehrt im Greise; sie ist schön in jedem Geschlecht, in jedem Alter. Wohlan, wir wollen uns ihr Bild und ihre Haltung anschaulich machen! Ruhig und sanft ist ihr Angesicht, faltenlos ihre Stirn, durch keine Runzel der Trauer oder des Zornes zusammengezogen, auch die Augenbrauen auf heitre Weise entfaltet, die Augen niedergesenkt aus Demuth, nicht aus Betrübniß, der Mund durch die Ehre des Schweigens versiegelt; eine Gesichtsfarbe, wie bei den Sorglosen und Unschuldigen; häufiges Schütteln des Hauptes gegen den Teufel und drohendes Lachen; ihre Brust umgiebt ein weißes Gewand, das nicht herumflattert, sondern sich ruhig dem Leibe anschließt. Denn sie sitzt auf dem Throne des sanften, stillen Geistes, der nicht im Sturmwind sich offenbart, der nicht umwölkt ist, sondern zarte Heiterkeit, offen und einfach, den Elias sah bei seinem dritten Gesicht (1 Könige 19, 11). Denn wo Gott ist, da ist auch seine Pflegetochter, die Geduld. Wenn also der Geist Gottes auf Erden hinabsteigt, so folgt ihm die Geduld als seine unzertrennliche Begleiterin. Sollte wohl der Geist Gottes immer bei uns verweilen können, wenn wir nicht sie zugleich mit ihm aufnehmen? ja, ich weiß nicht, ob er länger bei uns verharren wird. Ohne seine Begleiterin und Dienerin muß er sich an jedem Orte und zu jeder Zeit beengt fühlen. Was ihm sein Widersacher zufügen mag, er wird es nicht allein ertragen können, indem das Mittel zum Tragen fehlt. Das ist das Wesen, das ist der Wandel, das

sind die Werke der himmlischen und ächten, das heißt der christlichen Geduld, welche eine andere ist, als jene falsche und schmachvolle der Welt." Indem er nun die göttliche Geduld ihrer Karikatur in der Beharrlichkeit des Bösen entgegensetzt, schließt er mit den Worten: „Laßt uns die Geduld Gottes, die Geduld Christi lieben; laßt uns ihm die wieder beweisen, welche er gegen uns bewiesen hat; uns, die wir an die Auferstehung des Geistes und des Fleisches glauben, laßt uns die Geduld des Geistes und des Fleisches ihm darbringen."

In Hinsicht des milderen und freieren Geistes, der am weitesten von dem montanistischen Standpunkte entfernt war, ist der Schrift de patientia die Schrift über das Gebet[1]) am meisten verwandt. Wenn wir in dem Leben Tertullians Epochen des freieren und milderen wie des schrofferen und beschränkteren Geistes unterschieden, so ließe sich dies entweder so denken, daß bei Tertullian zuerst durch den verklärenden Geist des Christenthums seine schroffe, rauhe Natur mehr überwunden worden, diese nachher aber wieder mehr hervorgetreten sei, den Tertullian in seiner Auffassung des Christenthums zum Montanismus hingeführt hätte und durch diesen noch mehr gesteigert worden wäre. Darnach würden wir nach diesen inneren Merkmalen die Schrift vom Gebet in dieser Klasse der Schriften Tertullians voranstellen, die Schrift von der Geduld darauf folgen lassen, und beide als Erzeugnisse dieser ersten Epoche betrachten. Oder wir müßten annehmen, daß Tertullian später das Montanistische abgestreift hätte und in seiner christlichen Geistesrichtung milder und freier geworden wäre, und dann würden jene beiden Schriften dieser letzten Epoche angehören. Wir möchten das Letztere für psychologisch wahrscheinlicher halten, wenn es sich nur geschichtlich begründen ließe. Indessen fragt es sich doch

1) De oratione.

überhaupt, ob wir nach solchen inneren Merkmalen verschiedene Epochen in der christlichen Entwicklung des Mannes zu unterscheiden berechtigt sind, ob nicht vielmehr einzelne Momente des vorherrschenden christlichen Verklärungsprinzips bei ihm anzunehmen sind, wie in dem Leben eines Jeden solche einzelne Augenblicke vorkommen können, wo der christliche Geist freier durchdringt und in milderen Ergüssen sich offenbart. Wie dem auch sei, so ist dieses Buch von dem Gebet ein wichtiges Denkmal des in den Schranken des Montanismus nicht befangenen Geistes. Er wurde durch seinen lebendigen Eifer für das innere praktische Christenthum getrieben, diese Schrift zu verfassen, um insbesondere an dem Vater Unser das Wesen des christlichen Gebets auseinanderzusetzen, die Wichtigkeit des Gebetes für den Christen nachzuweisen, die wahre Gesinnung, aus der das christliche Gebet hervorgehen müsse, darzustellen, und vor manchen abergläubischen Richtungen, die sich aus dem damaligen Heiden- und Judenthum mit dem Christenthum vermischt hatten, zu warnen.

„Unser Herr Jesus Christus — so beginnt Tertullian — hat uns Jüngern des neuen Bundes eine neue Form des Gebetes bestimmt. Denn auch von dieser Seite mußte der neue Wein in neue Schläuche gegossen, das neue Kleid mit einem neuen Lappen geflickt werden." Das Eigenthümliche des christlichen Standpunkts mußte, wie Tertullian meint, in der Art des Gebets besonders hervortreten. Hier sehen wir nun, wie er die beiden Standpunkte der religiösen Entwicklung im Judenthum und Christenthum auseinanderhielt. Er sagt, theils das Alttestamentliche sei ganz aufgehoben, wie die Beschneidung, theils ergänzt, wie das übrige Gesetz, theils erfüllt, wie die Weissagung, theils zur Vollendung geführt worden, wie der Glaube selbst. Er nimmt hier also eine fortschreitende Entwicklung des Glaubens von dem alten Testament zum neuen an. Alles sei vom Fleischlichen in's Geistige verklärt worden. Es sind dieses Ideen, wodurch Tertullian

über sich selbst hinausgeht, deren konsequente Durchführung ihn zu mancher richtigeren Auffassung des Einzelnen geführt und vor der schon überhandnehmenden Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunkts bewahrt haben würde. Als den Uebergangspunkt von der alttestamentlichen Entwicklung zur neutestamentlichen betrachtet er Johannes den Täufer. Dieser habe seinem eigenthümlichen Standpunkte gemäß seinen Jüngern auch eine besondere Gebetsformel vorgezeichnet; doch bei Johannes sei Alles nur Vorbereitungspunkt für die Erscheinung Christi gewesen, und Alles sei dann zu diesem hinübergeleitet worden. Weil so auch die Gebetsform des Johannes nur einem solchen vorbereitenden Uebergangspunkt angehörte, sei sie daher nicht erhalten worden. Er sagt in dieser Beziehung von dem Verhältniß des johanneischen Standpunktes zu der Erscheinung Christi überhaupt, daß das ganze Werk des Vorläufers mit dem Geiste selbst zum Herrn übergehen sollte. Wir finden hier schon angedeutet jene Auffassungsweise, die Tertullian als Montanist nachher weiter entwickelt, daß, wie die Beseelung des göttlichen Geistes bei dem Johannes etwas nur Vorbereitendes, Fragmentarisches war, dieser Geist von ihm wich, als Derjenige erschien, in welchem die Fülle des Geistes wohnte, und es daher geschehen konnte, daß Der, welcher durch die Erleuchtung des Geistes von Jesus als dem Messias zuerst gezeugt hatte, nachher an ihm irre wurde. Wenn nun aber Tertullian damals Montanist gewesen wäre, würde er, von den verschiedenen Entwicklungsstufen handelnd, wohl nicht unterlassen haben können, die letzte, Alles vollendende in den Offenbarungen des Paraklet zu erwähnen.

Tertullian geht sodann die dem Vaterunser vorangehende Anweisung zum Gebet und dies Gebet selbst im Einzelnen durch. Er hebt zuerst hervor die Ermahnung, in der Einsamkeit zu beten. Dies sollte dazu dienen, wie er sagt, sowohl den Glauben des Menschen in Anspruch zu nehmen,

daß das Auge und das Ohr des allmächtigen Gottes auch im Verborgenen gegenwärtig sei, als auch die Anspruchslosigkeit des Glaubens zu fordern, daß man Dem allein, zu dem man vertraut, daß er überall sehe und höre, ihm allein seine Frömmigkeit darbringe. Sodann kommt er zu dem Ausspruch Christi, daß man im Gebet nicht viele Worte machen solle; was mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, daß man nicht mit einem Heer von Worten sich an den Herrn wenden solle, in dessen Hinsicht man gewiß sei, daß er von selbst für die Seinigen sorgt. Die himmlische Weisheit findet er in dem Vorhandensein der reichen Fülle der Gedanken bei so wenigen Worten. Man könne, sagt er, das Vaterunser in der That einen kurzen Inbegriff des ganzen Evangeliums nennen [1]).

Dann geht er zu dem Vaterunser selbst über. „Dieses — sagt er [2]) — beginnt von dem Zeugnisse Gottes und der Würde des Glaubens. Daß wir Gott Vater nennen können, ist durch den Glauben uns erworben; denn es steht geschrieben: Er gab Macht, Gottes Kinder zu werden, Denen, die an ihn glaubten. Sehr oft hat ja der Herr Gott unsern Vater genannt, ja uns sogar geboten, keinen Andern, als Den, welchen wir im Himmel haben, auf Erden Vater zu nennen. Der Vaternamen Gottes war früher Keinem offenbart worden. Als Moses darnach fragte, vernahm er einen andern Namen. Uns ist im Sohne der Vatername geoffenbart worden; denn mit dem Sohn ist auch der neue Name des Vaters gegeben [3])." So beruft er sich nachher auf die Worte Christi:

1) Ut revera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur.

2) Cap. 2.

3) Jam enim filius novum patris nomen est. In der ersten Auflage hielt ich eine Emendation dieser allerdings etwas dunkel ausgedrückten Worte für nothwendig. Ich schlug vor: Jam enim filius notum patris nomen est. Doch halte ich jetzt diese Verbesserung nicht für nothwendig und hinlänglich berechtigt. Es können die Worte Tertullians wohl so verstanden werden, daß, indem Christus als der Sohn Gottes schlechthin sich

Ich bin gekommen im Namen des Vaters (Joh. 5, 43), und: Vater verherrliche deinen Namen (Joh. 12, 28), und: Deinen Namen habe ich den Menschen geoffenbart (Joh. 17, 6). „Wir beten also, daß dieser Name Gottes geheiligt werde. Nicht als ob Gott unserer guten Wünsche bedürfte; durchaus an jedem Orte und zu jeder Zeit muß jeder Mensch Gott preisen wegen des schuldigen Andenkens seiner Wohlthaten. Wann ist sonst der Name Gottes nicht durch sich selbst heilig und geheiligt, da er aus sich selbst alles Uebrige heiligt? Er, zu dem jene Schaaren der Engel nicht aufhören zu rufen: Heilig, heilig, heilig! So lernen denn auch wir, die wir, wenn wir es recht bedenken, einst in die Gemeinde der Engel aufgenommen zu werden bestimmt sind, schon hienieden jenen himmlischen Lobgesang Gottes, den Beruf unsrer künftigen Herrlichkeit. Soviel, was die Ehre Gottes angeht. Und was nun den Gegenstand unsrer Bitte für uns selbst betrifft, so bitten wir darum, daß Gottes Name geheiligt werde in uns, die wir in Ihm leben, und zugleich auch in allen Uebrigen, welche die Gnade Gottes noch erwartet, so daß wir auch dem Gebot gehorchen, für Alle zu beten, auch für unsre Feinde. Dein Wille geschehe im Himmel und auf Erden. Nicht als ob dem Willen Gottes etwas widerstehen könnte, und als ob wir ihm einen guten Fortgang seines Willens zu erbitten brauchten, aber wir bitten, daß Sein Wille in Allen geschehe." Tertullian sagt: wenn man dies bildlich verstehen wollte, Himmel und Erde Fleisch und Geist, würde dies darin liegen; aber auch wenn man bei den einfachen Worten stehen bliebe, würde es immer der Sinn sein, daß Gottes Wille auf Erden geschehen muß, damit er auch im Himmel vollbracht werden könne. „Was anders aber ist Gottes Wille,

---

den Menschen offenbarte, wie Vater und Sohn Korrelatbegriffe sind, dadurch auch das spezifisch neue Verhältniß Gottes als Vater zu Denen, die durch Christus den Sohn seine Kinder werden, eingeführt wurde.

als daß wir nach seinem Worte leben sollen? Wir beten also, daß er uns gebe, was sein Wille ist, und daß er uns die Kraft dazu gebe, daß wir das Heil erlangen im Himmel und auf Erden, denn das Wesen seines Willens das ist das Heil Derer, die er als Kinder angenommen hat. Das ist der Wille Gottes, den der Herr durch Lehrverkündigung, Wirken und Leiden vollzogen hat. Denn so sprach er selbst: er thue nicht seinen, sondern seines Vaters Willen. Wie er nun den Willen seines Vaters vollzog, so gab er uns das Vorbild, dem wir nachfolgen sollen; nach seinem Vorbilde verkündigen, wirken, leiden bis an den Tod. Dazu, daß wir dieses vollbringen können, bedarf es des Willens Gottes." Auf die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade wollte er mit diesen Worten ohne Zweifel aufmerksam machen. „Indem wir sagen: Dein Wille geschehe, wünschen wir uns schon dadurch das Gute, weil in Gottes Willen nichts Böses ist, wenn auch Einem nach seinem Verdienst etwas Uebles zugefügt wird. Schon durch dieses Wort ermuntern wir uns selbst zum Leiden. Als der Herr selbst im Angesicht des Leidens die Schwäche des menschlichen Fleisches an seinem eignen Fleische zeigen wollte, sprach er: Vater, laß diesen Kelch vorübergehen, und sich besinnend: aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

Auch die Bitte: „Dein Reich komme" ist so zu verstehen, wie die Bitte: „Dein Wille geschehe," nämlich: das Reich Gottes in uns. Denn wann regiert Gott nicht, in dessen Hand das Herz aller Könige ist? Aber auf ihm übertragen wir, was wir von ihm zu empfangen wünschen." So führt er das Geschehen des Willens Gottes auf das Kommen seines Reichs zurück. Hier findet sich nun ein merkwürdiger Gegensatz in Tertullian selbst. Wir haben gesehen[1]), daß er in seinem Apologetikus als Gegenstand des Gebets der Chri-

1) Siehe oben S. 72.

ften bezeichnet die Verzögerung der letzten Katastrophe wegen der erwarteten schweren Drangsale, wegen der Furcht vor dem göttlichen Gericht. Hier nun aber im Gegentheil bestreitet er selbst ein solches unter den Christen stattfindendes Gebet. Es erscheint ihm dieses als etwas Unchristliches, was mit dem Gebet des Vaterunser, das Kommen des Reiches Gottes, in Widerspruch stehet. „Wenn also die Erscheinung des Reiches des Herrn der Wille Gottes und das Ziel unsrer Hoffnung ist, wie können Einige um eine Verlängerung des irdischen Weltlaufs bitten, da doch der Eintritt des Reiches Gottes, um den wir beten, zur Vollendung des irdischen Weltlaufs gehört? Wir wünschen doch früher zu herrschen und nicht länger zu dienen. Wenn auch in diesem Gebete nichts darüber bestimmt wäre, daß wir um die Erscheinung des Reichs bitten sollten, so würden wir uns von selbst gedrungen fühlen, so zu beten, zu der Vollendung unsrer Hoffnung hineilend. Ja Herr, o bald komme dein Reich, welches der Wunsch der Christen, die Beschämung der Heiden, die Freude der Engel ist, um dessen willen wir leiden, ja vielmehr, um das wir beten!" Wir erkennen hier in dem Tertullian, der Dieses und der Jenes schrieb, einen Gegensatz der Gemüthsrichtung und Anschauungsweise. Hier herrscht der Grundton der Zuversicht des kindlichen Glaubens und der kindlichen Liebe vor. Nur in sehnsuchtsvoller Liebe, ohne Beimischung der Furcht eilt die gläubige Seele dem Ziel der Erscheinung Christi entgegen. In der andern Auffassung aber sind es die Schreckbilder der Phantasie, welche das Gemüth in Spannung erhalten. Das Furchtbare, was die Gegenwart und die letzte glorreiche Zukunft von einander trennet, drückt mit zu großer Macht auf die Seele, als daß sie sich der freudigen Aussicht auf das letzte Ziel ihrer Sehnsucht ganz hingeben könnte. Das kindliche Verhältniß ist noch etwas durch den gesetzlichen Standpunkt Getrübtes.

Sodann findet Tertullian eine eigenthümliche Offenbarung

der göttlichen Weisheit darin, daß in dem Gebet „nach dem Himmlischen, nach dem Namen Gottes, nach dem Willen Gottes, nach dem Reiche Gottes auch den irdischen Bedürfnissen ein Platz gegeben ist. Denn auch der Herr hatte gesagt: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen." Doch, setzt er hinzu, lasse sich die Bitte um das tägliche Brot auch geistig deuten; denn Christus sei unser Brot, weil Christus das Leben sei und das Brot Leben sei;" d. h. Christus für das Leben der Seele, was das Brot für das Leben des Leibes ist. Wenn man die Worte demnach so verstehe, so könnte zweierlei darin liegen: die Bitte um die fortwährende geistige Gemeinschaft mit Christus als dem wahren Brot der Seele und um die unzertrennliche Verbindung mit ihm, welche durch das Abendmahl vermittelt werde, die Berechtigung, an dem Genusse des heiligen Abendmahles immer Theil zu nehmen, und dadurch in diese besondere heiligende Berührung mit dem Leibe Christi immer gesetzt zu werden, deren Vermittlung das Abendmahl sei, und welche Tertullian von jener durch das ganze Leben des Christen fortgehn sollenden göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus als etwas Spezifisches unterscheidet [1]). Aus dieser Stelle erhellt zweierlei: daß Tertullian die Art, wie Christus im Abendmahl sich mittheile in einer gewissen leiblichen Berührung, unterscheidet von der übernatürlichen, geistigen Gemeinschaft mit ihm als einer das ganze christliche Leben umfassenden, und daß er doch auch keine Art der Durchdringung des Brotes und Weines mit dem Leib und Blut Christi annahm; denn er bezeichnet jene letzte Mittheilung Christi so: Tum quod et corpus ejus in pane censetur. So erklärt er die Einsetzungsworte [2]). Wir erwähnen dieses vorläufig, indem wir uns vorbehalten, die Abendmahlslehre Tertullians in dem Zusam-

1) Cap. 6: Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.

2) Panis est corpus Christi = corpus Christi censetur in pane.

menhang mit dem Entwicklungsgang dieser Lehre überhaupt später ausführlich zu betrachten.

Von der mittheilenden Liebe Gottes, auf die sich die vorhergehende Bitte beziehe, geht Tertullian über zu der Gnade Gottes gegen die Sünde, welcher die nachfolgende Bitte entspreche. „Nachdem uns nun Gottes Freigebigkeit dargestellt worden, mußten wir auch zu seiner Gnade beten. Denn was würde uns die Leibesnahrung nützen, wenn wir wie das Vieh, das zur Schlachtbank geführt wird, in seinen Augen wären? Denn der Herr wußte, daß Er allein ohne Sünde sei. Er lehrt uns daher um die Vergebung unsrer Schulden beten. Wer um Vergebung seiner Sünden bittet, legt ein Bekenntniß seiner Sünden ab. So wird auch die Buße als eine Gott wohlgefällige bezeichnet, der sie lieber will, als den Tod des Sünders. Zur Vollständigkeit eines so abgerundeten Gebetes wird noch hinzugefügt, daß wir nicht nur um Vergebung der Sünden, sondern auch um Bewahrung vor Sünden bitten sollten: Führe uns nicht in Versuchung, das heißt: Laß uns nicht durch den Versucher in Versuchung geführt werden. Es wird dies durch den Gegensatz selbst erklärt: Sondern erlöse uns von dem Argen." „So konnte — fährt Tertullian fort nach dieser Entwicklung des Vater Unser [1]) — nur Gott selbst lehren, wie er wollte, daß man zu ihm bete. So steigt das Gebet, schon als es aus seinem göttlichen Munde kam, von seinem Geiste beseelt, nach dem ihm zustehenden Rechte zum Himmel hinauf, indem es dem Vater empfiehlt, was der Sohn gelehrt hat."

Von der Gemüthsbeschaffenheit, mit der man beten müsse, sagt er nun [2]): „Die Gemüthsrichtung muß bei dem Gebete nicht allein von Zorn, sondern auch von aller Unruhe des Gemüths frei sein. Dies Gebet muß kommen aus einem Geist, der dem Geiste, an welchen es gerichtet wird, ähnlich

1) Cap. 9. 2) Cap. 10.

ist. Von dem heiligen Geiste kann ein befleckter Geist, von dem Geist der Freude ein betrübter Geist, von dem freien Geiste ein gefesselter nicht anerkannt werden. Keiner läßt das Feindselige, Jeder nur das Verwandte zu."

Von dem, was er über die zum Gebet erforderliche innere Gemüthsbeschaffenheit sagt, nimmt er Veranlassung, gegen manche abergläubische Gebräuche zu reden, welche sich von Heiden und Juden her unter die Christen verbreitet hatten, wie das Waschen der Hände vor jedem Gebet. „Was für ein Sinn ist doch dabei, zwar mit gewaschnen Händen, aber mit schmutzigem Geiste das Gebet zu verrichten, da doch selbst dazu, daß die Hände rein zum Himmel erhoben werden, die geistige Reinheit von Betrug, Bosheit, Götzendienst und allem dem, was von dem Geiste erzeugt wird, und dem die Hand nur als Werkzeug dient, erfordert wird? Das ist die wahre Reinheit, nicht das, was Viele abergläubisch beobachten, wenn sie bei jedem Gebet ihren ganzen Leib waschen. Rein genug sind die Hände, welche wir mit dem ganzen Leibe einmal in Christo gewaschen haben;" d. h. wenn wir nur die einmal dem ganzen Menschen durch Christus verliehene Reinigung bewahren, so wird von hier aus Alles rein werden. Die Hände bedürfen keiner besondern Reinigung. In allem diesem erkennen wir das rein christliche Element des tertullianischen Geistes im Gegensatz mit dem andern Element der Veräußerlichung, welches wir sonst bei ihm bemerken, und welches von manchen Seiten besonders in dem Montanismus vorwaltete. Der innerliche, freie christliche Geist bei Tertullian erklärt sich hier nachdrücklich gegen die im Aeußerlichen sich verlierende Betriebsamkeit, welche mit dem vernünftigen Gottesdienst des Christenthums in Widerspruch stehe. „Solche Dinge — sagt er[1]) — gehören nicht der Religion, sondern dem Aberglauben an; gemachtes und gezwungenes Wesen,

1) Cap. 12.

was vielmehr einem zu betriebsamen, als einem vernünftigen Gottesdienst entspricht, schon deßhalb zu bannen, weil es uns den Heiden gleichstellt[1])." Er bezeichnet also jenes Element der Veräußerlichung in der Religion als das heidnische; und er führt nun noch andre Beispiele einer solchen Vermischung mit dem Heidnischen bei dem Gebete an, wie das Ablegen des Oberkleides (paenula) vor dem Gebet, das sich Niedersetzen, wie die Heiden pflegten, wenn sie vor den Götzenbildern auf ihren Siegelringen ihre Andacht verrichteten[2]). Wie so leicht an das Einfache und Aechte das Erheuchelte und Gemachte, das sich vor Gott und den Menschen geltend machen will, sich anschließt, so gab es schon damals Manche, welche durch Schreien und mancherlei äußerliche Geberden bei dem Gebet Aufsehn machten. Tertullian erklärt sich stark gegen alles dies: Der Zöllner sei vielmehr, als der Pharisäer erhört worden; Gott höre nicht die Stimme, sondern das Herz.

Wie Christus der Gekreuzigte, Auferstandene und zum Himmel Erhobene der Mittelpunkt des ganzen Christenthums ist, so betrachtete man dies von Anfang an als die beiden Hauptmomente des in der Gemeinschaft mit Christus wurzelnden christlichen Lebens: in der Buße und Selbstverleugnung dem Gekreuzigten nachfolgen, in ihm und mit ihm sich selbst, der Welt, der Sünde absterben als Vorbereitung dazu,

---

1) Hujusmodi enim non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe vel eo coërcenda, quod gentilibus adaequent.

2) S. Apulejus de magia: Morem mihi habeo, quoquo eam, simulacrum alicujus dei inter libellos conditum gestare eique diebus certis thure et mero et aliquando victimis supplicare. Wie ähnlich späterer Aberglaube mit Heiligen und Marienbildern! Weil die Götzenbilder auf den Siegelringen so gewöhnlich waren, verbot Klemens von Alexandria in seinem Pädagogus den Christen ausdrücklich, solche Siegelringe zu tragen. Nach dem Klemens hätte schon Pythagoras, um dem am Sinnlichen klebenden Aberglauben entgegenzuwirken, gegen die mit Götzenbildern besetzten Siegelringe gesprochen: „Δακτύλιον μὴ φορεῖν, μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν. Strom. V f. 559.

um in ihm und mit ihm aufzuerstehen zu einem neuen, göttlichen Leben. Dies war auch der Mittelpunkt der christlichen Festfeier. Dem Andenken an das Leiden Christi entsprach ein allgemeines Fasten als Ausdruck der Buße, Vorbereitung zur Freudenfeier des Auferstehungsfestes und zur Kommunion an dem darauf folgenden Sonntage und der ganzen nachfolgenden funfzigtägigen, dem Andenken an den auferstandenen und zum Himmel erhobenen Christus bis zur Ausgießung des heiligen Geistes geweihten Zeit. Es war jenes zuerst das einzige gesetzmäßige kirchliche Fasten, wofür man sich freilich mit Unrecht auf Matth. 9, 15 berief. Und auch in der Art, wie man dieses Fasten feierte, fanden in den verschiedenen Gemeinden verschiedene Gebräuche statt. Erst der Montanismus wollte mehr Fastengesetze vorschreiben, fand aber bei dem noch vorhandenen Geiste der christlichen Freiheit heftigen Widerstand. Tertullian zeigte sich hier noch nicht montanistisch gesinnt [1]).

Es fand unter den Christen der ersten Zeit die schöne Sitte statt, daß alle Gemeinschaft des Gebets mit dem Kuß der Bruderliebe und des Friedens geschlossen wurde. Die gemeinsame Erhebung der Gemüther zum Herrn sollte in das Zusammenschmelzen der Herzen, in diesem Zeichen der Liebe und des Friedens ausgehn. Nun aber gab es für die Einzelnen nach ihrem Bedürfniß frei gewählte Buß- und Fasttage. Wenn sie nun in solchen Zeiten an gemeinsamem Gebet Theil nahmen, glaubten Manche diesen Bruderkuß als ein Zeichen der Freude, etwas zum Fast- und Bußtage nicht Passendes nicht ertheilen zu können. Tertullian tadelte diese dem unbefangenen christlichen Sinn fremde Peinlichkeit. Schön nennt er jenen christlichen Bruderkuß das Siegel des Gebets [2]).

---

1) Dies Paschae, quo communis et quasi publica jejunii religio est. Cap. 14.

2) Signaculum orationis.

„Welches Gebet — sagt er — ist ein ächtes bei der Trennung von dem Bruderkuß? Was ist das für ein Opfer (das Gebet als Lob- und Dankopfer der Christen), von welchem man ohne das Zeichen des Friedens[1]) hinweggeht? Was auch für ein Grund dabei sei, so kann es doch nichts Besseres sein, als die Beobachtung eines ausdrücklichen Gebotes Christi, daß wir unser Fasten verborgen halten sollen. Denn wir werden als Fastende erkannt schon an der Enthaltung vom Bruderkuß. Insbesondere waren wegen des Andenkens an das Leiden Christi und die Vorbereitungen dazu Mittwoch und Freitag zu Gebetsversammlungen bestimmt, und Manche pflegten nach ihrem besonderen Bedürfniß ohne gesetzlichen Zwang bis auf einen gewissen Zeitpunkt zu fasten[2]). In jenen Gebetsversammlungen wurde auch das heilige Abendmahl gefeiert. Manche der Fastenden aber glaubten, daß dieser Genuß der höchsten Freude etwas mit dem Fasten Unvereinbares sei, und da damals nach der ursprünglichen Einrichtung alle Mitglieder der Gemeinde an dem heiligen Abendmahl Theil nahmen, so gaben sich diese Nichttheilnehmenden dadurch als Solche, die durch ihr Fasten davon abgehalten wurden, zu erkennen. Auch dies mißbilligte Tertullian aus demselben Grunde, und er sagte dagegen noch insbesondere: „Löst also der Genuß des heiligen Abendmahls einen gottergebenen Dienst auf, oder wird dadurch die Verpflichtung gegen Gott geschärft? Wird nicht dein Dienst auf deinem Posten ein noch feierlicherer sein, wenn du auch am Altar Gottes gestanden bist?“ (In welcher Stelle die Uebertragung des Begriffs vom Altar, welcher mit dem Opferbegriff zusammenhängt, und der hier zuerst so vorkommt, zu bemerken ist.) Tertullian giebt dann einen Rath, wie man Beides

---

1) Osculum pacis, φίλημα εἰρήνης.

2) Die dies stationum nach jener Vergleichung mit der statio militaris, wie Tertullian selbst dies bezeichnet: Statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia dei sumus.

vereinigen könnte, sich von der Kommunion nicht zurückzuziehen, und doch auch das Fasten durch den Genuß des heiligen Abendmahls nicht zu unterbrechen. Sie könnten nämlich den Leib des Herrn empfangen und brauchten ihn nicht gleich zu genießen, sondern könnten das geweihte Brot bei sich aufbewahren und später nach vollbrachtem Fasten genießen. Diese Stelle ist in mannichfacher Hinsicht merkwürdig. Wir erkennen hier eine Gewohnheit, von der wir bei Tertullian manche Spuren finden, und der eine bestimmte Auffassung von dem Verhältniß der dargestellten Sache zu den darstellenden Zeichen im heiligen Abendmahl zu Grunde liegt. Wie auch Tertullian sonst darüber gedacht haben möchte, so bemerken wir hier auf jeden Fall die Veräußerlichung, vermöge welcher auf das äußerliche Element an sich das übertragen wurde, was nur vom Ganzen der heiligen Handlung in der Zusammengehörigkeit aller ihrer einzelnen Momente ausgesagt werden sollte. So konnte dem einmal geweihten Brote eine demselben inwohnende, unveräußerliche Kraft zugeschrieben werden. Daher der Gebrauch, das geweihte Brot als den Leib des Herrn von der Kommunionfeier mitzunehmen und aufzubewahren. Ferner sehen wir hier den Genuß der Einen Gestalt des heiligen Abendmahls von dem Genuß der andern getrennt.

Wo Tertullian in diesem Buche von solchen Gebräuchen redet, welche bei verschiedenen Gemeinden verschieden waren, urtheilt er mit einer Mäßigung, welche zu dem gesetzlichen Geiste des Montanismus weniger passen würde. Zwar war er auch jetzt schon für den Gebrauch, daß nicht bloß die verheiratheten Frauen, sondern auch die Jungfrauen verschleiert in der Kirche erschienen [1]. Aber er spricht hier mit einer

---

1) Von dieser Sache selbst werden wir nachher bei dem Buche Tertullians über diesen Gegenstand reden, um den Zusammenhang hier nicht zu unterbrechen und dort nicht wiederholen zu müssen. — Wir wollen hier auf den Unterschied in der Erklärung der Stelle 1 Kor. 11, 5 im Verhältniß zu einer früher von uns angeführten Auffassung derselben bei

Bescheidenheit, welche er, als er Montanist war, der sich nicht auf seine eigne Einsicht, sondern auf die göttlichen Aussprüche des Paraklet stützte, nicht haben konnte. Und da er sich als Montanist bei Untersuchung einer streitigen Meinung besonders auf diese göttliche Entscheidung berufen mußte, beruft er sich hier nur auf das Ansehn der heiligen Schrift und exegetische Gründe [1]). Bei dieser Gelegenheit erklärt sich der freiere Geist Tertullians auch gegen das der fortschreitenden kirchlichen Entwicklung entgegengestellte Ansehn der Ueberlieferung [2]). „Aber es möge ein Jeder glauben, die Anordnung seines Vorgängers nicht verändern zu müssen. Viele machen ihre Einsicht und ihre Beharrlichkeit abhängig von einer fremden Gewohnheit." Wir sehen hier den Tertullian als Gegner der das Ansehn ihrer Vorgänger geltend machenden Bischöfe auftreten. Es könnte schon dies möglicher Weise den Anmaaßungen der römischen Bischöfe, welche sich besonders auf das Ansehn ihrer Vorgänger zu berufen pflegten, entgegengesetzt sein.

Tertullian aufmerksam machen. Wir haben nämlich oben bemerkt, wie er dieses als ein Symbol des Abhängigkeitsgefühls bei dem weiblichen Geschlecht, wodurch dasselbe die Gegenwart der guten Geister ehren sollte, auffaßte; hier aber versteht er unter den Engeln die bösen Engel, die gefallenen Geister, und wendet darauf die Vorstellung an, die aus 1 Mos. 6, 2 sich gebildet hatte, und durch das apokryphische Buch Henoch weiter verbreitet worden: dieses Zeichen der Abhängigkeit und Schaam sollte gegen die Nachstellungen der gefallenen Geister, wie solche sich einst mit den Töchtern der Menschen vermischt hatten, die Jungfrauen schützen.

1) Wie konnte er als Montanist, indem er den Aussprüchen des Paraklet folgte, sagen: „Bei einer so großen Verschiedenheit des Gebrauchs kann es unverschämt scheinen, wenn ein so unbedeutender Mensch, wie ich bin, nach dem heiligen Apostel diese Sache von Neuem untersucht; aber es ist doch nicht unverschämt, wenn es nur der Lehre des Apostels gemäß geschieht." Varietas observationum efficit, post sanctissimum apostolum nos vel maxime nullius loci homines impudenter retractare, nisi quod non impudenter, si secundum Apostolum retractemus.

2) Cap. 17.

Diese Mäßigung zeigte Tertullian noch mehr in der Beurtheilung eines andern verschiedenen Gebrauchs, wo er doch in entscheidenderem Tone reden konnte, da er die ganze abendländische Kirche für sich hatte. Es war nämlich, wie wir schon oben bemerkt haben, die Feier des Sonntags, als des der Auferstehung des Herrn geweihten Tages, dadurch ausgezeichnet, daß man an demselben nicht fastete und nicht knieend, sondern nur aufrecht stehend betete. Es gehörte auch dazu, daß man sich aller Arbeit am Sonntage enthalten zu müssen glaubte, wobei wohl schon der alttestamentliche Gesichtspunkt eines vorzugsweise gottgeweihten Tages zum Grunde liegt, welcher mit der ursprünglichen christlichen Auffassung in Widerspruch steht; wie dies in den Worten Tertullians zu liegen scheint: „Wir schieben die Geschäfte auf, um dem Satan keinen Raum zu geben." Tertullian betrachtete also die Versuchung, am Sonntage zu arbeiten, als eine vom Satan herrührende. In manchen Gegenden des Orients hatte man nun aber in der Anschließung an das Judenthum auch noch besondere Achtung vor dem Sabbath beibehalten, und man feierte diesen dort auf ähnliche Weise wie den Sonntag. In der römischen Kirche und andern abendländischen hingegen machte man sich kein Bedenken daraus, ja man that es sogar wohl gern im Gegensatze gegen den Judaismus, am Sabbath zu fasten. Da nun Einige aus den orientalischen Gemeinden, wo jene Achtung vor dem Sabbath noch herrschte, in abendländischen Gemeinden sich niederließen, und ihren Gebrauch daselbst beobachten, oder gar als den einzig richtigen ihn geltend machen und einführen wollten, entstanden darüber Streitigkeiten. Wie nahe lag es dem zur heftigen Polemik Geneigten, in einer Gleichstellung des Sabbaths und des Sonntags etwas Jüdisches zu sehn, und sich mancherlei Konsequenzmachereien gegen die Widersacher zu erlauben. Aber doch erklärt sich Tertullian mit so großer Geistesfreiheit, indem er sagt: „Der Herr wird seine Gnade dazu verleihen,

daß sie entweder nachgeben, oder ohne Andrer Aergerniß ihrer eigenen Meinung folgen [1])."

Das Eigenthümliche des christlichen Standpunkts in der Freiheit von den Elementen der Welt erkennt Tertullian in Beziehung auf das Gebet, indem er hervorhebt, daß das Gebet an keine Zeit und keinen Ort gebunden sei. „Der Apostel sagte, daß man bete an allen Orten (1 Timoth. 2, 8), das heißt überall, wo es die Gelegenheit oder die Noth mit sich bringt. Denn gewiß handelten die Apostel, welche im Kerker vor den Ohren der Wachen beteten und Gottes Lob sangen (Apostelgesch. 16, 25), gewiß handelte Paulus, der im Schiffe vor Aller Augen das Abendmahl weihete (Apostelgesch. 27, 35) [2]), der Lehre des Herrn nicht entgegen [3]).

In Rücksicht der Zeit für das Gebet erklärt Tertullian, daß dasselbe zwar nicht nothwendig an irgend eine Zeit gebunden sei, daß es aber doch heilsam sein würde, sich etwas Bestimmtes in dieser Hinsicht festzusetzen, als eine Aufforderung, sich zuweilen den irdischen Geschäften zum Gebet zu entziehen [4]) Er hielt für das Beste, die schon unter den Juden üblichen und im neuen Testamente vorkommenden drei täglichen Gebetszeiten (die dritte, sechste, neunte Stunde = neun, zwölf, drei Uhr) beizubehalten; außerdem nach altem Gebrauch das Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Dem christlichen Prinzip von der Verklärung alles Irdischen durch die Beziehung auf das Göttliche gemäß verlangt Tertullian, daß alle Handlungen des irdischen Lebens durch Gebet gehei-

---

1) Dominus dabit gratiam suam, ut aut cedant, aut sine aliorum scandalo sententia sua utantur. Cap. 18.

2) Wo freilich vom Abendmahl nicht die Rede ist; aber merkwürdig der freie Geist Tertullians, der sich hier zeigt.

3) Non enim contra praeceptum reputatur ab apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant Deo, apud Paulum, qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit. Cap. 19.

4) Qua et orandi admonitionem constringat et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum. Cap. 20.

ligt werden sollen. Wenn auch dieses zum Mechanismus werden kann, ist doch das zum Grunde liegende christliche Prinzip, von dem diese Anforderung ausging, in seiner Bedeutung anzuerkennen. Er sagt, die Gläubigen müßten nicht zum Bade, nicht zur Speise gehn, bevor sie gebetet hätten, wofür er den Grund anführt: „denn die Erquickung und Nahrung des Geistes muß der Erquickung und Nahrung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehn [1]). „Der Christ soll den aus der Fremde kommenden Bruder, den er in sein Haus aufgenommen, nicht ohne Gebet entlassen; denn nach der Verheißung des Herrn hatte er ja in dem fremden Bruder den Herrn aufgenommen. Man hatte ein altes Wort: „Hast du deinen Bruder gesehn, so hast du deinen Herrn (deinen Gott) gesehn [2]).“ Aber auch der fremde Bruder soll zuerst mit Gebet die Brüder, die ihn bei sich aufnehmen, begrüßen. Auch hier soll das Himmlische dem Irdischen vorangehn [3]).

Er zeigt nun, wie das Gebet das wahre geistige Opfer der Christen sei [4]). „Dies ist das geistliche Opfer, welches an die Stelle der alten Opfer getreten. Was soll mir die Menge der Opfer? — spricht der Herr (Jesa. 1, 11). Was aber Gott verlangt, lehrt uns das Evangelium: Es kommt die Zeit, sagt er, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn Gott ist ein Geist. Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir betend im Geiste, im Geiste Gott das ihm gebührende, das ihm wohlgefällige, das von ihm verlangte

---

1) Priora enim habenda sunt spiritus refrigeria quam carnis, et priora coelestia quam terrena.

2) Εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν κύριόν (θεόν) σου.

3) Es fand schon damals, wie Tertullian erzählt, öfters statt, daß Christen Halleluja-Psalmen und ähnliche im Chor mit einander sangen und dann in die Schlußverse alle einstimmten.

4) Cap. 23.

Opfer darbringen. Dieses andächtige Gebet aus der Fülle des Herzens, genährt durch Glauben, auf Wahrheit gegründet, rein durch Unschuld, gekrönt durch Liebe, müssen wir unter der Begleitung der guten Werke, unter Psalmen und Lobliedern zum Altar Gottes emporsenden, indem ein solches Alles von Gott erlangen wird. Denn was hat dem aus dem Geiste kommenden Gebete der Gott versagt, der ein solches verlangt? Wir erkennen in diesen Worten die große christliche Idee von dem allgemeinen Priesterthum und dem allgemeinen Opfer, und wir sehen, wie Dem, der so schrieb, die Vorstellung von einem besonderen Priesterthum und einem demselben entsprechenden Opfer in der Darbringung des heiligen Abendmahls noch fern war, wodurch also auch die Auffassung von einem Altar für die Feier des Abendmahls modifizirt wird.

Sehr schön entwickelt er nun, was die eigenthümliche Kraft des christlichen Gebetes sei gemäß der Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunkts: „Das Gebet des alten Bundes rettete aus dem Feuer, aus dem Rachen der wilden Thiere, vom Hunger, und es hatte doch noch nicht von Christo seine Gestalt empfangen. Jetzt wird übrigens um so viel mächtiger gebetet, da das Gebet der Christen[1]) nicht den löschenden Engel mitten in den Flammen herabruft (Daniel 3, 28), nicht den Rachen des Löwen verstopft (Daniel 6), und nicht dem hungernden Volke Speise bringt (2 Könige 4). Jetzt, vermöge der durch das Christenthum verliehenen Gnade, wehrt es kein Gefühl der Leiden ab, sondern es rüstet die Leidenden, die Fühlenden, die Schmerz Empfindenden mit Geduld aus; durch Kraft mehrt es die Gnade, daß der Glaube wisse, was er von Gott zu erwarten hat, sich bewußt, was er für den Namen Gottes leidet. Aber ehemals führte das Gebet auch Landplagen herbei, es schlug feindliche Heere, es wehrte dem

1) Es muß in der Stelle c. 24 so interpungirt werden: quanto amplius oratur, oratio u. s. w.

heilsamen Regen. Jetzt aber wendet das Gebet der Gerechtigkeit allen Zorn Gottes ab, es wacht für die Feinde, es bittet für die Verfolger. Ist es zu verwundern, wenn das Gebet Wasser vom Himmel herabflehen kann, da es auch Feuer hrrabziehen konnte? Das Gebet allein ist es, was Gott überwindet. Aber Christus weiß, daß es kein Uebel erlangen kann. Alle Kraft hat er ihm im Guten verliehen. Es weiß nichts, als die Seelen der Abgeschiedenen von dem Wege des Todes selbst zurückzurufen, Kranke zu heilen, von der Herrschaft der bösen Geister zu befreien, die Schlösser des Kerkers zu öffnen, die Fesseln der Unschuldigen zu lösen. Es tilgt Sünden, es verscheucht die Versuchungen, es löscht die Verfolgungen, es tröstet die Kleinmüthigen, es erfreut die Hochherzigen, es geleitet die Wanderer, es bändigt die Wogen, es macht die Räuber bestürzt, es nährt die Armen, es regiert die Reichen, es richtet auf die Gefallenen, es hält die Fallenden aufrecht, es bewahrt die Stehenden vor dem Fall. Das Gebet ist die Mauer des Glaubens, unsere Waffe gegen den Widersacher, der uns von allen Seiten nachstellt. Daher müssen wir nie unbewaffnet einhergehen. Am Tage mögen wir des Stehens auf unserem Posten (statio), in der Nacht des Wachens eingedenk sein. Unter den Waffen des Gebets laßt uns das Zeichen unseres Feldherrn bewachen, die Posaune des Engels betend erwarten." Sodann weiß er in der ganzen Natur das Symbol der zu ihrem Schöpfer betenden Schöpfung zu erkennen, indem er sagt: „Auch alle Engel beten. Alle Geschöpfe beten. Es beten zahme und wilde Thiere, und sie beugen ihr Knie; aus den Ställen und Höhlen hervorgehend blicken sie nicht müßig zum Himmel empor. Aber auch die Vögel richten sich erwachend zum Himmel empor, und strecken das Kreuz der Flügel statt der Hände aus, und sprechen etwas, was einem Gebete ähnlich ist." Mag in dem, was Tertullian hier sagt, dem nüchternen Verstande, dem klassischen Geschmack Manches anstößig sein; die Wahrheit einer symbolischen Auffassung des

Naturlebens aus der Tiefe des christlichen Gefühls, der Drang des Geistes, sich in die Natur symbolisirend hineinzubilden, liegt dabei zu Grunde. Dann schließt Tertullian mit den Worten: „Was soll ich also weiter von der Pflicht des Gebetes reden? Auch der Herr selbst betete, dem Ehre und Preis sei in alle Ewigkeit!"

Wir gehen nun zu Tertullians Buch von der Taufe über. Zwar gehört dies Buch eigentlich vielmehr in die Klasse der dogmatischen Schriften; da es aber doch Manches enthält, was sich auf Gegenstände des christlichen und kirchlichen Lebens bezieht, und weil es mit einer anderen in diesen Abschnitt gehörenden Schrift in genauer Verbindung steht, so haben wir ihm hier gleich seinen Platz angewiesen.

Tertullian wurde veranlaßt, diese Schrift zu verfassen zur Vertheidigung der Nothwendigkeit der Taufe für alle Christen; und zugleich wollte er die wahre Bedeutung derselben, was zur Vorbereitung für dieselbe erfordert wurde, und was zu ihrer rechten Verwaltung gehörte, auseinandersetzen. Er wollte alle Gläubigen dadurch befähigen, ihren Glauben recht zu verstehen und davon Rechenschaft zu geben. Das allgemeine Prinzip über das Verhältniß vom dogmatischen Erkennen zum Glauben, welches von ihm auf den Augustinus überging, wurde auch in Beziehung auf diesen besonderen Gegenstand von ihm angewandt. Zuerst sollte man der göttlichen Stiftung in demüthigem Glauben sich unterwerfen, um die göttliche Kraft, die darin liegt, an sich zu erfahren; dann zur Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen göttlichen Stiftung für den dadurch zu erreichenden Zweck fortschreiten: zuerst das credere, dann das intelligere [1]). Besonders hatte Tertullian die Belehrung der Katechumenen, die mit dem rechten Be-

1) Cap. 10: Non intelligentes, quia nec credentes. Nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare.

wußtsein zur Taufe kommen sollten, dabei im Auge. Was nun die Vertheidigung der Nothwendigkeit der Taufe betrifft, so wurde diese im Ganzen als göttliche Stiftung für alle Zeiten nicht bloß in allen Theilen der Kirche, sondern auch fast von allen Sekten anerkannt. Selbst die Gnostiker, mit denen man am meisten zu streiten hatte, stimmten größtentheils darin ein. Die Taufe war ihnen besonders wichtig als Vermittlung der Gemeinschaft mit Christus, der Befreiung aus dem Reich des Demiurgos, wie von der Macht des hylischen Prinzips. Es gab nur eine kleine Parthei, welche durch ihren Gegensatz gegen die Natur und alles Natürliche, aus dem Reich des Demiurgos Genommene, durch ihre spiritualistisch-idealistische Richtung zu einer Verwerfung der äußerlichen Taufe hingetrieben wurde[1]).

Es fragt sich nun, ob die Quintilla, welche als Bekämpferin der äußerlichen Taufe zu Karthago aufgetreten war, und welche den Tertullian zur Vertheidigung derselben veranlaßte, wirklich von gnostischen Prinzipien ausging. Sie gehörte zu einer Sekte der Kajaner. Diese soll nach Einigen mit der gnostischen Sekte der Kainiten identisch sein. Der Name spricht nicht dafür; denn es läßt sich weit natürlicher annehmen, daß man die einmal vorhandene Sekte der Kajaner mit den Kainiten verwechselte, als daß man aus den Kainiten (da der Name Kain doch Allen bekannt sein und die nach ihm genannte Sekte eben durch diesen Namen besonders verhaßt werden mußte) hätte Kajaner machen sollen. Da jene Kainiten Leute von einem ganz wilden, alle Sittlichkeit verhöhnenden Schwärmergeiste waren, so ist es nicht wahrscheinlich, daß Tertullian eine solche Sekte einer besondern Widerlegung hätte würdigen sollen. Wenn man aber auch sagen wollte, was man wohl sagen könnte, daß die Widerlegung

---

1) Theodoret. fab. haeret. 1, 10.

der von dieser Sekte gegen die Taufe vorgebrachten Gründe ihm hier nur Nebensache gewesen sei, daß er diese Veranlassung nur benutzt, um die ganze Lehre von der Taufe in einer besondern Schrift auseinanderzusetzen, so fällt es doch immer auf, daß er auf die übrigen abscheulichen Grundsätze dieser Sekte gar nicht anspielt. Ferner ist es auch nicht wahrscheinlich, daß eine Frau von einer solchen Sekte so vielen Eingang unter den Christen zu Karthago sollte haben finden können; man müßte denn annehmen, daß sie die Grundsätze ihrer Sekte im Hintergrunde behaltend und an die herrschende kirchliche Denkart, um zuerst sich Bahn zu machen, sich mehr anschließend, eben dadurch Eingang gewonnen habe. Und es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Gnostiker öfters auf solche Weise verfuhren. Dies müßte man denn auch auf die von jener Frau gegen die Taufe vorgebrachten Gründe anwenden, indem sich auch in diesen gar nichts nothwendig Gnostisches findet. Es steht mit dem Geist einer solchen Sekte die Berufung auf den durch seinen Glauben gerechten Abraham durchaus in Widerspruch; denn diese antijüdische Richtung wählte sich gerade die im alten Testamente in einem schlechten Lichte dargestellten Personen zu ihren Helden, als die starken Geister, die sich der Herrschaft des beschränkten Demiurgos nicht unterwerfen wollten; und die in dem alten Testament gepriesenen Personen wurden von ihr verworfen. Eine Kainitin würde wohl unter den Aposteln Paulus allein als ächten anerkannt, die übrigen für judaisirende Verfälscher der Lehre Christi erklärt haben. Freilich aber können wir nicht gewiß sein, daß alle Gründe gegen die Nothwendigkeit der Taufe, welche Tertullian anführt, von der Quintilla herrührten. Sie könnte vielleicht nur den ersten Anstoß zu einem solchen Gegenstand des Streits gegeben haben, der nachher von Anderen aufgenommen und weiter getrieben wurde. Manche Ausdrücke Tertullians mögen wohl darauf hinweisen, daß mancherlei Gegner der Nothwendigkeit

der Taufe auftraten [1]); vielleicht Manche, die nicht schlechthin die Taufe verwerfen wollten, aber nur, da die Sache einmal angeregt war, Zweifel an ihrer Nothwendigkeit hinzuwerfen sich gedrungen fühlten. Wenn von der einen Seite vermöge der Veräußerlichung in der Auffassung der Taufe, der Verwechslung von Taufe und Wiedergeburt, der Taufe auf mißverständliche Weise eine unbedingte Nothwendigkeit für das Heil beigelegt, dem äußerlichen Element zu viel zugeschrieben wurde, konnte dadurch von der andern Seite eine einseitig das Aeußerliche vom Inneren trennende Richtung, eine Geringschätzung der äußerlichen Taufe hervorgerufen werden, und vielleicht ist die ganze Opposition gegen die Taufe, welche wir in diesem Buch bemerken, und in der sich gar nichts dem Gnostizismus Verwandtes findet, nur aus der Reaktion eines solchen Gegensatzes herzuleiten. Es ist aber doch zu bemerken, daß Tertullian im Buch der Präscriptionen [2]) die Kajaner mit den Nikolaiten der Apokalypse vergleicht, als welche Opferfleischessen und Unzuchttreiben für etwas Gleichgültiges erklärt hätten, was gegen die durchgeführte Auffassung von der Beschaffenheit der Kajaner sprechen würde, wenn ihnen nicht Tertullian in jener letzten Stelle Unrecht gethan hat, und nur etwa dieselbe Richtung, welche sie gegen die Veräußerlichung bei der Taufe auftreten ließ, auch sie dazu führte, das Verbot des Essens vom Opferfleisch zu bekämpfen.

Es wurden von den Gegnern, die Tertullian bestreitet, diese Gründe hier gebraucht: Christus selbst habe ja nicht getauft; keiner von den Aposteln außer Paulus sei getauft worden; daß Paulus selbst sage (1 Kor. 1, 17), Christus habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu pre-

1) Wir meinen die Ausdrücke: Scrupulosi, imo temerarii retractatus, cap. 12; scelestissimi illi, cap. 13.

2) Cap. 33.

digen; Paulus lehre nicht, daß der Mensch durch die Taufe, sondern daß er durch den Glauben gerechtfertigt werde und das Heil erlange; auch Abraham sei durch den Glauben allein gerechtfertigt worden.

Es hätte nun Tertullian besser gelingen müssen, nachzuweisen, wie, wenngleich Rechtfertigung und göttliches Leben durch den Glauben empfangen werden, doch dabei die Taufe im Zusammenhang des christlichen Entwicklungsprozesses ihren nothwendigen Platz habe, wenn ihm das Verhältniß von Glaube und Wiedergeburt zur äußerlichen Taufe, das Verhältniß des inneren Wesens zur äußerlichen Erscheinung, der göttlichen Sache zum darstellenden Zeichen überhaupt klarer gewesen wäre. Aber dazu wurden solche Thätigkeiten des Geistes erfordert, welche in dieser Zeit überhaupt weniger entwickelt waren, und an denen es besonders dem eigenthümlichen Geiste dieses Mannes fehlte. Es herrschte in dieser Zeit überhaupt, und besonders bei dem Tertullian viel mehr vor das lebendige Ergreifen des Gefühls, als die auseinanderhaltende, sondernde Thätigkeit des Verstandes. Daher war Tertullian geneigt, was in der Erfahrung seines religiösen Lebens, in dem Gefühl bei ihm zusammenkam und sich unzertrennlich verschmolzen hatte, auch in der begrifflichen Auffassung mit einander zu vermischen; und wenn er in dem neuen Testament bezeichnet fand ein Bad der Wiedergeburt und Aehnliches, so gebrauchte er nicht die nothwendigen Vermittlungen, um das auf populäre Weise Ausgesprochene auf die darin enthaltenen Gedanken zurückzuführen, sondern er hielt sich auch hier an das Aeußerliche. So befand er sich nun auf dem Standpunkt eines der einseitigen Verinnerlichung, die er bekämpfte, gerade entgegengesetzten Irrthums, und es mußte daher seine Polemik eine falsche Richtung nehmen, indem er nachweisen wollte, wie das Wasser so große Dinge wirken könne.

Tertullian erkennt als das Charakteristische des Christenthums, wie es auch in der Taufe hervortrete, die Verbindung

der Einfalt mit dem Höchsten, der Einfalt mit göttlicher Kraft, das Göttliche in der anspruchslosesten Form, wie hingegen das vielfache, vielverheißende Gepränge ohne innere Bedeutung in dem heidnischen Kultus sich ihm zu erkennen giebt. „Nichts — sagt er[1]) — verhärtet die Menschen so sehr in ihrem Unglauben, als die Einfachheit der göttlichen Werke, welche in der Erscheinung wahrgenommen, und die Herrlichkeit, welche in der Wirkung verheißen wird; da hingegen die Festlichkeiten oder Mysterien des Götzendienstes durch den Prunk und die Pracht Glauben und Ansehn sich verschaffen. O der unglückselige Unglaube, der Gott nicht lassen will, was ihm wesentlich angehört, Einfachheit mit Macht verbunden!“ So macht Tertullian die feine Bemerkung, daß gerade was den Anschließungspunkt für den Unglauben giebt, zu dem eigenthümlichen Gepräge des Göttlichen gehört. Was die tieferen Gemüther zum Glauben anregt, ist den oberflächlichen Stützpunkt ihres Unglaubens. Er sagt ferner: „Um desto mehr müssen wir glauben, wenn wir deßhalb nicht glauben, weil es etwas Wunderbares ist. Denn von welcher Art müssen die Werke Gottes sein, muß nicht in ihnen der Gipfel alles Wunderbaren uns entgegentreten? Auch wir selbst wundern uns, aber weil wir glauben. Der Unglaube übrigens wundert sich und glaubt nicht. Denn er wundert sich über das Einfache als etwas Eitles, über das Großartige als etwas Unmögliches[2]).“ Wir erkennen hier in Tertullian den Vorgänger des Tiefsinns eines Paskal. Welche Tiefe und Wahrheit der Idee in kernvoller, origineller Sprache, die wir nicht ganz wiederzugeben

---

1) Cap. 2.

2) Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Ceterum incredulitas miratur, non credit. Miratur enim simplicia quasi vana, magnifica quasi impossibilia.

vermögen, die große, von dem oberflächlichen Urtheil oft verkannte Wahrheit, die Paradoxie des Göttlichen, das Thörichte der göttlichen Weisheit, wie es Paulus bezeichnet, die Bewunderung der Weisheit Anfang und Ende, die Unempfänglichkeit dafür der Geist des Unglaubens! Solche und ähnliche Aussprüche, wie wir sie bei Tertullian noch finden werden, sind ihm von der Armuth und Flachheit des Geistes oft zum Vorwurf gemacht worden, und man hat ihn deßhalb der schroffsten Misologie beschuldigt. Aber wenn Tertullian das Ueberschwängliche, Uebervernünftige und Uebernatürliche so stark hervorhebt, erkennt er nicht minder den Einklang zwischen dem Göttlichen und der wahren Vernunft, daß Gott Alles ratione wirke, alles Göttliche auf ratio ruhe [1]).

Wir müssen aber wohl unterscheiden diese dem, was Tertullian sagt, zum Grunde liegende tiefe Wahrheit und das Irrthümliche, was in der Anwendung, die er davon macht, hinzukommt vermöge jener Richtung der Veräußerlichung in jenem von ihm auf die Spitze getriebenen Gegensatz mit dem einseitigen Spiritualismus. So will er nun das Wunderbare darin nachweisen, daß in dem einfachen Ritus der Taufe das Element des Wassers so Großes wirken könne, wobei er sich, um dies schon im alten Testamente vorgebildet zu zeigen, in spielende mystische Deuteleien verliert. Er unterscheidet bei der Taufe zwei Momente; das negative: die Vergebung der Schuld, die Reinigung von der Sünde, das Vorbereitende; das positive: die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes, die innere Verklärung, die Theilnahme an einem göttlichen Leben durch die Mittheilung des heiligen Geistes. So sehr sich auch Tertullian von den übernatürlichen Wirkungen des Wassers handelnd in's Magische verlor, so bemerkt er doch

---

1) De fuga in persecut. cap. 4: Quid enim divinum non rationale? Contra gnost. scorp. cap. 8: Nihil deus non ratione praecipit.

richtig, daß die Vergebung der Sünden durch den Glauben erlangt werde[1]).

Er kommt darauf[2]) zu der Frage: Wie verhielt sich die Taufe des Johannes zu der Taufe Christi? Und er beantwortet diese Frage auf eine eigenthümliche und scharfsinnige Weise. Es verhält sich diese Taufe zur christlichen, wie das Irdische zum Himmlischen sich verhält. Die Taufe des Johannes konnte nichts Himmlisches verleihen, sondern sie konnte nur das Himmlische vorbereiten. Sie bezog sich nur auf die Buße, welche in der Gewalt des Menschen steht. Vergebung der Sünden und den heiligen Geist konnte diese Taufe nicht ertheilen. Das kann allein Gott. Der Herr selbst sagte, daß der heilige Geist nicht eher herabkommen werde, bis er selbst zum Vater hinaufgestiegen. Das Göttliche bei dem Johannes war nicht seine Taufe, sondern der ihm verliehene Geist der Weissagung, und selbst dieser Geist nahm, nachdem aller Geist auf den Herrn übergegangen war, so sehr bei ihm ab, daß er selbst an Dem, den er verkündigt hatte, irre wurde und ihn fragen ließ, ob er der Messias sei (Matth. 11). Wir finden hier weiter entwickelt die Ansicht Tertullians von dem Verhältniß Johannes des Täufers zu Christus, die wir schon oben angedeutet sahen. Es erhellt, wie Tertullian das Göttliche und Menschliche auseinanderhielt in Dem, welchen Christus als den größten der Propheten bezeichnet. In dieser Anschauung von dem leidentlichen Verhältniß des Menschen zu dem göttlichen Geist, der ihn als Organ für einen bestimmten Zweck braucht, und dann wieder von ihm weicht, erkennen wir wohl, wie in andern Ideen Tertullians, das in seiner eigenthümlichen Anschauungsweise dem Montanismus schon Verwandte, wenngleich keineswegs etwas Montanistisches; und es liegt doch dabei die Wahrheit zum Grunde, daß der Gränzprophet

1) Ablutio delictorum, quam fides impetrat.
2) Cap. 10.

auf dem höchsten Gipfel seiner Begeisterung zu einer Höhe der Anschauung sich erheben konnte, auf der er sich zu erhalten noch nicht fähig war.

Die Taufe auf Buße war also eine Vorbereitung der Sündenvergebung und Heiligung, welche durch Christum nachfolgen sollte. Die Buße geht voran, die Sündenvergebung folgt nach: das heißt den Weg bereiten. Gegen die Einwendung, daß die Apostel doch nicht seien getauft worden, behauptet Tertullian, daß dieselben die johanneische Taufe als die vorbereitende empfangen hätten. Aber auch abgesehen davon meint er, daß die Art, wie Christus sie persönlich in seine Gemeinschaft aufgenommen habe, die Stelle der Taufe bei ihnen vertreten konnte [1]). Er erkennt richtig, daß so lange Christus auf Erden war, es keine Kirche und keine christliche Taufe geben konnte, daß diese erst nach der Vollbringung des Erlösungswerkes, nach dem erlösenden Leiden, der Auferstehung und Verherrlichung Christi und der Mittheilung des heiligen Geistes wahrhaft eintreten konnte, bis dahin es nur eine der vorbereitenden johanneischen Taufe entsprechende gab, auch die durch die Jünger Christi vollzogene keine andere war [2]). Dann verwahrt er sich gegen die Einwendung, daß weil Christus, während er auf Erden war, für alle seine Heilswirkungen nur den Glauben in Anspruch nahm, also auch nachher es nur des Glaubens, keiner Taufe bedurft habe. Dagegen sagt er [3]):

---

1) Cap. 12: Primae allectionis et exinde individuae cum illo familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre posset.

2) Cap. 11: Sed ne moveat quosdam, quod (Christus) non ipse tinguebat. In quem enim tingueret? in spiritum sanctum, qui nondum a patre descenderat? in ecclesiam, quam nondum apostoli struxerant? Itaque tinguebant discipuli ejus, ut ministri, ut Joannes ante praecursor, eodem baptismo Joannis, ne qui alio putet, quia nec exstat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria domini, nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem.

3) Cap. 13.

Nachdem einmal das Wesen der christlichen Taufe eingetreten sei, bedürfe es derselben, als des von Christus angeordneten Siegels, gleichsam eines Gewandes des Glaubens [1]). Hätte sich übrigens Tertullian nur an das gehalten, was von ihm gesagt worden über die Taufe als Anordnung Christi, über den Zusammenhang derselben mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang des Werkes Christi, über dieselbe als obsignatio und vestimentum fidei, hätte er, was in allem diesem liegt, sich nur weiter entwickelt, so würde er mehr das Rechte getroffen haben, als wenn er davon ausging, wie viel das Wasser als Vehikel göttlicher Kraft vermöge.

Er berührt darauf die Frage von der Gültigkeit der in den Gemeinden der Häretiker ertheilten Taufe, über welche er auch eine Schrift in griechischer Sprache geschrieben hatte; und er behauptet den Grundsatz der afrikanischen Kirche, daß alle Religionshandlungen nur in der einen, von göttlicher Stiftung herrührenden, mit den Wirkungen des heiligen Geistes begabten äußern Kirche ihre objektive Gültigkeit haben könnten. Er behauptet diesen Grundsatz auf eine solche Weise, wie er ihn nach seiner Trennung von dieser allgemeinen Kirche als Montanist schwerlich behauptet haben würde [2]). Wir müssen hierbei darauf aufmerksam machen, daß wenn Tertullian die schon bei Irenäus vorhandene Veräußerlichung des Begriffs der Kirche auf seinem vormontanistischen Standpunkt weiter ausgebildet hat, doch in dieser Schrift selbst sich eine Andeutung findet, die zu einer mehr verinnerlichten Auffassung dieses Be-

---

1) Addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei.

2) Haereticos extraneos testatur — sagt er cap. 15 — ipsa ademtio communicationis. Nach dieser Bestimmung hätten ja auch die Montanisten Häretiker genannt werden können. Freilich ganz beweisend ist dies nicht, da nicht alle Kirchen den Montanisten die Gemeinschaft aufkündigten, da selbst die römische Kirche bis auf einen gewissen Zeitpunkt ihnen die brüderliche Gemeinschaft bewilligte, überhaupt das Verhältniß des Montanismus zur Kirche anfangs ein mehr fließendes war.

griffs hinführen würde, wenn Tertullian sagt: „Wenn aber unter den dreien das Zeugniß des Glaubens und die Versiegelung des Heils bestätigt wird, so wird nothwendig die Erwähnung der Kirche hinzugefügt, weil wo die drei sind, d. h. Vater, Sohn und heiliger Geist, da auch die Kirche ist als der Leib der dreie [1])." Gehen wir nun also von diesem Worte aus, so würde sich daraus ergeben der Begriff von der Kirche als der in dem Glauben an den Vater, Sohn und heiligen Geist begründeten Gemeinschaft, einer von innen heraus gebildeten Gemeinschaft; also darnach nicht wie bei Irenäus die Formel: Ubi ecclesia, ibi spiritus, sondern: Ubi spiritus, ibi ecclesia.

Tertullian unterscheidet [2]) nach einer in dieser Zeit sehr verbreiteten Auffassungsweise die imago und die similitudo dei: das erste die in der menschlichen Natur gegründeten unveräußerlichen Anlagen, wie Vernunft und freier Wille, zur Verwirklichung der Aehnlichkeit mit Gott; die similitudo die wirklich ausgebildete Aehnlichkeit mit Gott in einem göttlichen, heiligen Leben; — das Potentielle und das Aktuelle. Durch die Sünde hat nach Tertullians Auffassung der Mensch das letztere verloren, ist dadurch aus der Gemeinschaft mit Gott und der Theilnahme an einem göttlichen, unvergänglichen Leben herausgetreten; durch die Taufe wird er von dem Verderben der Natur befreit, zur ursprünglichen Reinheit und Aehnlichkeit mit Gott wiederhergestellt. Er preist nun Denjenigen selig, der diese durch die Taufe ihm verliehene Reinheit bewahrt. Nicht daß Tertullian meinen sollte, es werde Einer in einer absoluten Sündenlosigkeit von nun an fortleben; aber er meint, daß solche Sünden ausgeschlossen seien, durch welche der Mensch die ursprüngliche Taufgnade verlieren könnte, wie die peccata mortalia. Wo nun aber doch die ursprüngliche Reinheit verloren worden, da setzt er als das einzig noch Uebrigbleibende,

---

1) Cap. 6. 2) Cap. 5.

wodurch der Mensch diese wiedererlangen könnte, jenen baptismus sanguinis, von dessen Bedeutung im Ideenzusammenhange Tertullians wir oben gesprochen haben. Dies könnte nun so verstanden werden, als ob Tertullian da, wo die ursprüngliche Taufgnade durch Sünden verscherzt worden, keine andere mögliche Vermittlung zur Wiederherstellung derselben ließe, als die in der Sündentilgung durch den Märtyrertod. Daraus würde also folgen, daß er jenen strengeren Grundsätzen über das Bußwesen, die zu dem Eigenthümlichen des Montanismus gehörten, wie wir oben bemerkt haben, zugethan gewesen sei, also jene Schrift als Montanist geschrieben haben müßte. Doch sind wir keineswegs genöthigt, die Stelle so zu verstehen, und wir werden, wenn andere Merkmale das Nichtmontanistische der Denkweise Tertullians in dieser Zeit bezeugen, durch jene Stelle keineswegs zu einer andern Ansicht berechtigt sein. In jenen Worten liegt nur dieses nothwendig, daß wer die Taufgnade durch Sünden verscherzt habe, diese in vollem Sinne wiedererlangen, zu derselben Reinheit und Unschuld wiederhergestellt werden könne nur durch den Märtyrertod, der die Kraft hat, daß wie er bei den Katechumenen die Stelle der Taufe vertreten, so bei den nach der Taufe in Sünden Gefallenen statt einer zweiten Taufe dienen konnte. Dies war aber eine Ansicht, welche auch viele Andere außer den Montanisten hatten [1]).

Tertullian kommt sodann [2]) auf die Frage, wer die Taufe zu ertheilen habe, und er antwortet: Zunächst der summus sacerdos, der Bischof; dann die Presbyteren und Diakonen,

---

1) Als Beleg diene die Stelle des damals gewiß nicht montanistischen Cyprianus ep. 52: Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam domini, aliud statim a domino coronari.

2) Cap. 17.

doch nicht ohne das Ansehn des Bischofs, wegen der Ehre der Kirche; auf deren Erhaltung beruhe die Erhaltung des Kirchenfriedens. „Sonst haben auch die Laien das Recht; denn was auf gleiche Weise empfangen wird, kann auch auf gleiche Weise verliehen werden, wenn nicht etwa schon die Lernenden Bischöfe, Presbyteren und Diakonen genannt werden. Das Wort des Herrn darf von Keinem verborgen gehalten werden. Daher kann auch die Taufe, die auf gleiche Weise göttlichen Ursprungs ist, von Allen verwaltet werden. Aber je mehr es den Laien obliegt, sich in den Schranken der Ehrfurcht und Bescheidenheit zu halten, da auch den Vorgesetzten dieses ziemt, daß diese sich nicht anmaaßen des den Bischöfen zukommenden Berufs. Die Eifersucht ist die Mutter der Spaltungen. Der Apostel sagt, daß Alles erlaubt sei, aber nicht Alles nütze. Es genüge dir, daß du in Fällen der Noth davon Gebrauch machst, wo die Beschaffenheit des Ortes, der Zeit oder der Person dazu antreibt. Denn dann wird mit dem sich sonst gleichbleibenden Verfahren des Hülfeleistenden eine Ausnahme gemacht, wenn die Umstände des Gefahrleidenden es dringlich machen, weil er die Schuld des Verderbens eines Menschen tragen wird, wenn er es unterläßt, zu leisten, was ihm zu leisten durchaus freisteht." Diese Worte sind in vieler Hinsicht merkwürdig, den christlichen Standpunkt Tertullians und seine Stellung in dem Entwicklungsgang der Kirche zu bezeichnen. Er gehört, wie wir schon zu bemerken Gelegenheit hatten, einer Gränzepoche an, wie auch der Montanismus in eine solche fällt. So nun macht er insbesondere die Gränze zwischen der ursprünglichen freieren Gemeindeverfassung, in welcher die Idee des allgemeinen Priesterthums vorwaltete, und der sich bildenden Hierarchie. Wenn er den Bischof als summus sacerdos bezeichnet, so liegt dabei zum Grunde die schon stattfindende Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums auf den christlichen Standpunkt, daß die Presbyteren als die christlichen Priester betrachtet wurden, und daß schon

auch die Bischöfe über dieselben hervorragten als dem entsprechend, was auf dem alttestamentlichen Standpunkte der Hohepriester war. Nicht von dem Tertullian ist eine solche Auffassung ausgegangen, sondern aus dem, was in der nordafrikanischen Kirche seiner Zeit schon vorhanden war, ist sie auf ihn übergegangen. Aber von der andern Seite macht auch die Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums ihr Recht noch geltend, theils in dem Geiste Tertullians, theils in dem Bewußtsein der Laien, so daß er sie selbst als eine vorhandene Macht anerkennen muß. Dies giebt sich in dieser Stelle zu erkennen. Tertullian setzt voraus, daß vermöge jenes allgemeinen christlichen Priesterthums alle Gläubigen, welchen die Taufe ertheilt worden, auch das Recht haben, Anderen sie wieder zu ertheilen, gleichwie Alle das Wort Gottes empfangen, indem sie Christen werden, und es nun nicht verborgen halten dürfen, sondern berufen sind, es auch Anderen zu verkündigen. So betrachtet er das Recht der Ertheilung der Taufe als etwas der Gemeinde im Ganzen Zukommendes, was aber vermöge des kirchlichen Organismus zuerst dem Bischof übertragen ist, dann dem Presbyter und dem Diakonus, welche unter der Autorität des Bischofs dieses Recht vollziehen. Dieser Ordnung sollen sich die Laien unterwerfen; im Nothfall aber, wenn die anderen Organe, welche der kirchlichen Ordnung gemäß dieses Recht ausüben, fehlen, können sie selbst von demselben Gebrauch machen und sind in gewissen Fällen verpflichtet dazu. Man erkennt wohl, daß Tertullian, indem er dies allgemeine Recht der Laien geltend macht, es sich angelegen sein läßt, gegen eine Willkür in der Ausübung desselben zum Nachthei lder kirchlichen Ordnung sich zu verwahren, Spaltungen vorzubeugen, welche daraus entstehen konnten, wenn Laien im Streit mit den Geistlichen von einem solchen Recht Gebrauch machen wollten. Wir können darin wohl Spuren einer Reaktion des Bewußtseins von dem allgemeinen Priesterthum bei den Laien gegen die sich bildende

Hierarchie bemerken. In dem aber, was Tertullian von der Pflicht der Laien, die Nothtaufe zu verrichten, sagt, erkennen wir jenen schon vorher gerügten Irrthum der Veräußerlichung bei der Taufe, indem hier die Meinung zum Grunde liegt, als ob wer der äußerlichen Taufe ermangele, von dem Heil ausgeschlossen bleibe.

Sehr stark erklärt sich Tertullian dagegen, daß Weiber sich des Rechts zu taufen oder zu lehren anmaaßten [1]). „Mag es sich wohl glauben lassen, daß Der einer Frau die Gewalt zu lehren und zu taufen einräumen sollte, welcher der Frau nicht einmal in jedem Falle zu lernen gestattete [2]). Denn eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeinde, spricht er; wollen sie aber etwas lernen, so laßt sie daheim ihre Männer fragen." Sollte nun wohl Tertullian als Montanist so gesprochen haben? Den Montanisten wurde es ja vorgeworfen, daß sie Weiber, eine Maximilla und eine Priscilla, zu Lehrerinnen hatten? Freilich kann man darauf antworten, daß auch die Montanisten den Grundsatz als gültig anerkannten, daß in der Regel die Weiber in den Gemeindeversammlungen nicht öffentlich reden sollten. Nur behaupteten sie, daß wie die Wirkungen des göttlichen Geistes an keine Regel gebunden seien, so auch nicht an diese. Durch die außerordentlichen Wirkungen des göttlichen Geistes könnten Prophetinnen erweckt werden, welche man in ihrem Beruf anzuerkennen und zu ehren verpflichtet sei, und sie beriefen sich auf 1 Kor. 11, 5, wo der Apostel ja als etwas Untadelhaftes es voraussetze, daß Prophetinnen in der Gemeinde redeten [3]). Aber sollte er sich

1) Cap. 17.

2) Qui ne discere quidem constanter mulieri permisit.

3) Auch als Montanist sagt Tertullian, de virginibus velandis c. 9: Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare, und lib. 5 c. Marcion. c. 8: Praescribens (Paulus apostolus) silentium mulieribus in ecclesia, ne quid dis-

doch als Montanist so unbedingt gegen das Lehren der Weiber erklärt haben, ohne sich gegen den Vorwurf, den man den montanistischen Prophetinnen machen konnte, dabei zu verwahren, ohne der Ausnahme von der Regel, der Prophetinnen zu erwähnen?

Tertullian zeigt seinen Eifer für das praktische Christenthum, indem er gegen die zu leichtfertige Ertheilung der Taufe ohne vorhergegangene gehörige Prüfung spricht. „Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben, und die Perlen nicht vor die Säue werfen. Etwas Anderes ist es, wo ein Ruf von Gott, der nicht getäuscht werden kann, durch bestimmte Zeichen vorhergeht, wie bei einem Eunuchen, den Philippus taufte, wie bei einem Paulus. Aber jedes Verlangen, das von einem Menschen ausgeht, kann sich selbst und Andere täuschen [1]).“ „Daher — sagt er — ist nach der Beschaffenheit und dem Alter eines Jeden das Zögern mit der Taufe heilsamer.“

Seine Stellung an der Gränze zwischen zweien Stadien der christlichen Entwicklung giebt Tertullian auch in seinem Urtheil über die Kindertaufe zu erkennen. Wir haben allen Grund, die Kindertaufe für keine apostolische Einsetzung zu halten, und sie war etwas jenem ersten Stadium der christlichen Entwicklung Fremdes. Zuerst mußte die Taufe einen bestimmten Abschnitt des Lebens bezeichnen, wo Einer aus der Mitte eines andern religiösen Standpunkts zum Christenthum übertrat, wo die durch die Taufe besiegelte Wiedergeburt als Prinzip der sittlichen Umwandlung im Gegensatz mit der frü-

---

cendi duntaxat gratia loquantur. Caeterum prophetandi jus et illas habere jam ostendit, quum mulieri etiam prophetanti velamen imponit. — So argumentirt auch Irenäus, der kein Montanist war (denn Tertullian unterscheidet ihn adv. Valentin. c. 5 ausdrücklich von den Montanisten), gegen die Aloger, die Ultraantimontanisten: Apostolus scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes.

1) Omnis petitio (hominum) et decipere et decipi potest.

heren Entwicklung sich darstellte. Etwas Anderes war es nun, wo aus der Mitte eines schon vorhandenen Gemeindelebens, eines christlichen Familienlebens das werdende Einzelleben in die Gemeinschaft mit Christus hineingebildet werden sollte. Da sollte die objektive Weihe durch die Gemeinschaft mit Christus, die von der Gesammtheit auf den Einzelnen übergeht, das Vorbereitende sein, um den Einzelnen Christo zuzuführen. Die Wiedergeburt sollte als etwas Allmäliges den ersten Regungen des bewußten Lebens, welche durch die Verbindung mit einem christlichen Gesammtleben geheiligt wurden, sich anschließen. Aus dieser Idee ging zuerst die Kindertaufe hervor, wie dies in den Worten des Irenäus sich darstellt, daß Christus infantibus infans factus, ut infantes sanctificaret. Aber Tertullian, dessen Opposition davon zeugt, daß die Kindertaufe damals noch nicht als apostolische Ueberlieferung sich geltend machen konnte, tritt als Gegner dieser neuen Einrichtung auf, und hebt das andere Moment bei der Taufe, daß auf die subjektive Aneignung des Einzelnen, die eigene, mit Bewußtsein ausgesprochene Ueberzeugung, den eigenen Glauben, die eigene Verpflichtung eines Jeden Alles ankomme, besonders hervor. So fand damals ein Streit zwischen beiden Partheien statt, und wir lernen aus dem, was Tertullian darüber sagt, die von beiden Seiten angeführten Gründe kennen. Wenn man einwandte, daß die Kindertaufe nirgends in der Schrift vorkomme, so antworteten die Vertheidiger derselben, daß, wie der Erlöser bei seinem leiblichen Dasein auf Erden Denjenigen gewehrt habe, welche die Kleinen nicht wollten zu ihm kommen lassen, und wie er diesen seinen Segen ertheilt, so er auch noch jetzt auf geistige Weise wirke. Wie sollte man ihm also die Kinder nicht gleich darbringen, daß er sie segne?

Tertullian antwortet darauf: „Mögen sie zum Herrn kommen, wenn sie verstehen können, zu wem sie kommen. Mögen sie Christen werden, wenn sie Christum erkennen können.

Was eilt das schuldlose Alter zur Vergebung der Sünden?" Merkwürdig ist es, daß Der, welcher, wie wir nachher sehen werden, die Lehre von der Erbsünde zuerst bestimmter entwickelt hat, sich auf diese Weise aussprechen konnte. Auch hier erkennt man die streitenden Elemente einer sich erst allmälig schärfer ausprägenden dogmatischen Denkweise. „Wie sollte man mit irdischen Dingen vorsichtiger als mit den himmlischen verfahren, daß man das Göttliche anvertraue, wem man das Irdische nicht anvertrauen will. Mögen sie erst lernen das Heil zu suchen, daß es ihnen als Suchenden gegeben werde." „Wer das Gewicht der Taufe kennt, wird mehr die Erlangung, als den Aufschub derselben fürchten; der vollständige Glaube ist des Heils gewiß [1])." Ohne Zweifel ist es dieses, was Tertullian sagen will: Der Katechumene hat keine Ursache, zur Taufe zu eilen, so daß er etwa fürchten könnte, wenn der Tod ihn vor empfangener Taufe überraschte, des Heils nicht theilhaftig zu werden; denn wo nur der rechte Glaube vorhanden ist, und Einer, der das Verlangen hat, getauft zu werden, unverschuldeter Weise davon ausgeschlossen wird, ist er doch vermöge seines Glaubens des Heils gewiß. Hingegen hat Einer zu fürchten, die Taufe voreilig zu empfangen, da wenn er die Taufgnade einmal verscherzt hat, kein Ersatzmittel ihm übrig bleibt. Wir sehen, wie gerade die Veräußerlichung der Taufe, welche einen so großen Unterschied zwischen Sünden vor und nach der Taufe machen ließ, das Aufschieben der Taufe beförderte. Von diesem Gesichtspunkt aus meint Tertullian: es sollten Diejenigen lieber zögern, welche durch ihre eigenthümlichen Verhältnisse besondern Versuchungen ausgesetzt sind, wie die noch Unverheiratheten oder die Verwittweten. „Sie thun gut zu warten, bis sie entweder ge-

---

1) Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem; fides integra secura est de salute. Cap. 18.

heirathet haben, oder in dem Vorsatze des unehelichen Lebens fest geworden [1])."

Nun könnte man aber auch noch einwenden: Tertullian verwerfe nicht die Kindertaufe schlechthin; sondern es sei seine Meinung nur: in der Regel solle man mit der Taufe nicht eilen, sondern diese auf das reifere Alter versparen. Dabei sei aber nicht ausgeschlossen, daß im Nothfalle schon die Kinder getauft werden müßten, als das einzige Mittel, um auch ihnen das Heil zuzusichern. Dafür könnte man anführen, was, wie wir oben gesehen haben, Tertullian über die auch durch Laien zu verrichtende Nothtaufe gesagt hat, wenn er voraussetzt, daß Diejenigen, welche in einem solchen Nothfalle von dem Rechte zu taufen keinen Gebrauch machten, das Umkommen der Nichtgetauften verschuldet hätten. Denn, könnte man sagen, an die erwachsenen Katechumenen kann Tertullian hier nicht gedacht haben, indem er von diesen das Gegentheil voraussetzt, daß wenn nur ihr Glaube von der rechten Art ist, die von ihrer Seite unverschuldete Entbehrung der Taufe ihnen nichts schaden könnte. Also lasse sich hier nur an solche Kinder, bei denen noch kein Glaube vorhanden sein konnte, denken. Aber von der andern Seite drückt sich doch Tertullian als unbedingter Gegner der Kindertaufe zu scharf aus und setzt zu bestimmt die nothwendige Verbindung zwischen Glaube und Taufe voraus, als daß wir uns erlauben könnten, auf seinen Ausspruch eine solche Beschränkung zu übertragen.

Er untersucht auch die Frage, welche Zeiten für die Feier der Taufe besonders geeignet seien. Man war damals fern

---

1) In quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem quam viduis per vacationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur. Aus dieser Stelle könnte man schließen, daß Tertullian damals die zweite Ehe für erlaubt gehalten, also noch nicht montanistisch gesinnt war. Das wäre aber doch kein richtiger Schluß; denn die Montanisten redeten ja nur von der zweiten Ehe nach der Taufe. Nur die von der Religion geheiligte christliche Ehe sahen sie als eine auch durch den Tod nicht aufzulösende an.

von der Engherzigkeit späterer Jahrhunderte, in welchen man die Taufe nothwendig an gewisse Zeiten binden wollte. Er sagt[1]): „Jeder Tag ist ein Tag des Herrn, jede Stunde, jede Zeit ist für die Taufe geeignet; zu allen Zeiten ist die Gnade dieselbe.“ Nur wegen der besondern Beziehung, in welcher der Gegenstand des Oster- und des Pfingstfestes zu der Bedeutung der Taufe stehen, erscheinen ihm diese beiden Feste als die geeignetsten Taufzeiten. Durch Gebet, Fasten, Sündenbekenntniß soll man sich zur Taufe vorbereiten. Neue Versuchungen stehen den Getauften bevor. Die Apostel unterlagen der Versuchung, weil sie eingeschlafen waren. Ohne Versuchung geht Keiner in's Himmelreich ein. Christus selbst wurde nach der Taufe versucht. Nun könnte man sagen: so sollte man gerade nach der Taufe fasten. Aber das streitet mit der Freude über das erlangte Heil. Er schließt mit der schönen Anrede an die Neugetauften: „Also ihr Gesegneten, welche die Gnade Gottes erwartet, wenn ihr aus jenem heiligsten Bade der neuen Geburt emporsteigt, und zuerst eure Hände bei eurer Mutter (der Kirche) mit den Brüdern gen Himmel hebt, so bittet den Vater, bittet den Herrn, der euch zum Eigenthum seine Gnade, seine mannichfaltigen Gnadengaben verleiht[2]). Bittet und ihr werdet empfangen. Denn ihr habt gesucht und gefunden; ihr habt angeklopft und es ist euch aufgethan worden. Ich bitte euch nur, daß ihr in eurem Gebet auch des Sünders Tertullian gedenken möget[3]).“

---

1) Cap. 19.

2) Ich meine, daß so interpungirt werden muß: „de domino, peculia gratias, distributiones charismatum subjiciente. Peculia als Prädikat zu allem Folgenden gezogen. Wollte man nach domino kein Komma setzen und die Akkusative von petite abhangen lassen, nach charismatum ein Komma setzen und subjiciente auf das Folgende beziehen, „welcher hinzusetzt,“ so würde das inquit überflüssig sein, und es würde auf jeden Fall der Satz sehr matt klingen.

3) Die letzten Worte hängen mit dem Vorhergehenden so genau zusammen, daß der Verdacht eines fremdartigen Zusatzes mir hier durchaus

Die Schrift von der Taufe führt uns von selbst durch die Verwandtschaft des Gegenstandes zu der Schrift von der Buße[1]). In beiden Schriften wird in verschiedener Beziehung von demselben Gegenstande, von der Taufe, gehandelt. In der ersteren redet Tertullian, wie wir gesehen haben, gegen das vorschnelle Eilen zur Taufe; in der zweiten gegen ein falsches Aufschieben derselben. Doch die erste dieser Schriften hat durchaus nur die Lehre von der Taufe zu ihrem Gegenstande; alles Andere ist hier etwas Untergeordnetes. Die zweite dieser Schriften hingegen handelt nur beiläufig von der Taufe, durch ihren Hauptgegenstand dazu veranlaßt. Dieser ist nichts Anderes, als die Ermahnung zur rechten Buße in Beziehung auf die nach der Taufe begangenen Sünden. Zu diesem Zweck muß Tertullian diese Schrift verfaßt haben. Einerseits wollte er die Katechumenen dazu auffordern, durch die rechte Buße zur Taufe sich vorzubereiten, damit sie dadurch für die Gnadenwirkungen bei der Taufe recht empfänglich wären, und nicht in die Gefahr kämen, einer zweiten Buße, wenn sie durch ihre Sünden die Taufgnade verscherzt hätten, nachher zu bedürfen. Andererseits wollte er die schon Getauften, welche wieder in Sünden gefallen wären, ermahnen, sich wieder aufzuraffen und die ihnen zur Besserung gereichende Schmach der öffentlichen Kirchenbuße nicht zu scheuen, und zugleich gegen die Verzweiflung, als ob für sie keine Hülfe mehr möglich sei, sie verwahren. Vielleicht fühlte sich Tertullian besonders berufen, jene strengere Parthei, welche die nach der Taufe Gefallenen von der Hoffnung auf Absolution und Sündenvergebung ganz ausschloß, zu bekämpfen. Das chronologische Verhältniß beider Schriften zu einander wird durch die gegenseitige Beziehung ihres Inhalts bestimmt. Die

---

keinen Raum zu gewinnen scheint, und das Ganze trägt das Gepräge des Tertullianischen Geistes und Ausdrucks.

1) De poenitentia.

Buße über die nach der Taufe begangenen Sünden setzt ja die Taufe voraus. Hätte Tertullian, als er die Schrift von der Taufe verfaßte, schon erfahren, daß manche Katechumenen wegen Mangels der rechten Gesinnung für die Vorbereitung zur Taufe dieselbe immer länger aufschöben, oder würde er wenigstens schon veranlaßt worden sein, seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, so hätte er wohl nicht unterlassen können, als er gegen das vorschnelle Eilen zur Taufe sich erklärte, auch vor der andern Verirrung zu warnen. Hingegen erklärt es sich, wie wenn Tertullian in seiner früher verfaßten Schrift von der Taufe gegen die zu frühe Taufe sich erklärt hatte, und er nun später den entgegengesetzten Irrthum und Mißbrauch kennen lernte, er in jener zweiten Schrift auch davor zu warnen sich gedrungen fühlen mußte. So schließt die eine der andern sich an.

Zuerst stellt er die Buße als Vorbereitung für die Taufe dar [1]: „Daß die Behausung des Herzens solle gereinigt und für den kommenden heiligen Geist empfänglich gemacht werden, damit dieser sich einem solchen Herzen mit seinen himmlischen Gaben gern sollte mittheilen können." Dann geht er zu dem Begriff der Buße überhaupt über. Die Begriffe von Buße und Sünde hängen ja genau zusammen. Wie die ganze Tiefe des Sünden- und Schuldbewußtseins dem Alterthum fehlte, so auch der volle Begriff der Buße. Desto mehr mußte zur Vorbereitung des rechten Begriffs von der Buße zuerst von dem Wesen der Sünde gehandelt werden. Hier mußte Tertullian sich verwahren gegen die oberflächliche Auffassung, welche das Wesen der Sünde nicht auf gleiche Weise in allen ihren Erscheinungsformen erkennen läßt. Jene oberflächliche Auffassung war immer geneigt, die mehr in die Augen fallenden Fleischessünden besonders hervorzuheben, hingegen die verborgeneren und tieferen sündigen Richtungen des Egoismus

1) Cap. 2.

zu verdecken oder milder zu beurtheilen. Ein ethischer Irrthum, den wir in der Kirche oft verbreitet sehen. Dagegen sagt Tertullian: Wie Fleisch und Geist von Einem Schöpfer herrührten, auf gleiche Weise auf Gott bezogen werden sollten, so komme es auch auf eins hinaus, unter welcher dieser Formen der Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, die Sünde zur Erscheinung komme[1]). Ferner zeigte sich die Oberflächlichkeit des ethischen Geistes darin, wenn man die Sünde nur in der äußerlichen That auffaßte, nicht aber auf die innere Wurzel derselben in der Willensrichtung zurückging. Gerade dieses ist ja das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes, daß er die Sünde in der innersten Tiefe der von Gott entfremdeten Willensrichtung, woraus alle einzelnen Erscheinungen hervorgehen, erkennen läßt. Darauf macht Tertullian aufmerksam, daß die Sünde, wenn sie auch nicht in der That zur Erscheinung kommt, in der Willensrichtung schon vorhanden sein könne, die Schuld des Menschen dadurch nicht gemildert werde, wenn der sündigen Willensrichtung die Gelegenheit zur Ausführung fehle, möge es Begehungs- oder Unterlassungssünde sein, was von der Willensrichtung ausgehe. „Es erhellt, — sagt er — daß nicht bloß die That-, sondern auch die Willenssünden zu meiden und durch Buße zu reinigen sind. Denn wenn die menschliche Beschränktheit nur die That richtet, weil sie in die verborgenen Krümmungen des Willens nicht eindringen kann, so müssen wir deßhalb doch die Schuld des Willens vor Gott nicht gering schätzen. Gott reicht überall hin; nichts, worin gesündigt wird, ist seinem Blicke fern. Ist ja doch auch der Wille die Quelle der That! Der Wille ist selbst dann nicht gerechtfertigt, wenn irgend eine Schwierigkeit die Vollziehung hindert, da er das Seinige

1) Siquidem et caro et spiritus dei res, alia manu ejus expressa, alia afflatu ejus consummata. Cum ergo ex pari ad deum pertineant, quodcunque eorum deliquerit, ex pari dominum offendit. Cap. 3.

gethan hat." Tertullian weist darauf hin, daß die Bergpredigt das Evangelium vom äußerlichen Gesetz unterscheide durch die Beziehung des Gerichts auf die Willensrichtung. „Es ist das Eitelste, zu sagen: Ich habe es gewollt und doch nicht gethan. Aber du mußt es vollbringen, weil du willst, oder es auch nicht wollen, weil du es nicht vollbringst. Aber du selbst sprichst es aus durch das Bekenntniß deines Gewissens. Denn wenn du nach dem Guten verlangtest, würdest du es zu vollbringen gestrebt haben; ferner wie du das Böse nicht vollbringst, hättest du auch nicht nach demselben verlangen sollen. Wohin du dich auch wenden mögest, bist du durch die Schuld gefesselt, weil du entweder das Böse gewollt, oder das Gute nicht erfüllt hast."

Sodann giebt sich der Zusammenhang des Ethischen und Religiösen in dem supernaturalistischen Theismus Tertullians darin zu erkennen, wenn er dies hervorhebt, daß es darauf ankomme, das Gute zu wollen, nicht weil es gut sei, sondern weil es das dem Willen Gottes Entsprechende sei. „Denn wir müssen nicht deßhalb gehorchen, weil es gut ist, sondern weil Gott es geboten hat." Diese Worte können freilich aus dem Zusammenhang herausgerissen so verstanden werden, als ob der Unterschied des Guten und Bösen nur ein durch den Willen Gottes so gesetzter sei, als ob man sich es auch anders denken könnte, daß etwas Anderes das Gute sei, wenn es Gott anders gewollt hätte. Eine solche Auffassung würde allerdings den Willen Gottes zur Willkür machen und nicht von dem Bewußtsein der inneren Nothwendigkeit des Sittlichen, von dem Einssein desselben mit dem Wesen Gottes mit seiner Heiligkeit, als worin das Sittliche begründet ist, durchdrungen sein. Aber wir würden gewiß dem Tertullian durchaus Unrecht thun, wenn wir eine solche Auffassung ihm zuschreiben wollten. Wir dürfen uns doch nur den Gegensatz gegen die andere eben so falsche Auffassung eines einseitig rationalistischen Standpunkts denken, wenn man sagen wollte: Gott will das

Gute, weil es gut ist, wenn man sich das Gute als etwas dem Willen Gottes Vorangehendes vorstellte, es in ein so äußerliches Verhältniß zu dem Willen Gottes setzen wollte. Tertullian drückt sich auf die bezeichnete Weise aus im Gegensatz gegen einen kreatürlichen Egoismus und Eudämonismus, wie aus seinen Worten hervorgeht, wenn er sagt: „Um den Gehorsam zu erzeugen, geht voran die Majestät der göttlichen Macht; das Ansehn des Gebietenden muß dem Nutzen des Dienenden vorangehen.“ Was also den Sinn hat: Gott gehorchen nicht um seines selbstischen Interesses, sondern um Gottes willen; die wahre Sittlichkeit in der Beziehung auf die Verherrlichung Gottes. Wie fern Tertullian von einem falschen, irrationalen Supernaturalismus war, der den Willen Gottes zur Willkür gemacht und einen Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem wahrhaft Vernünftigen angenommen hätte, dies erhellt aus den schon oben angeführten Worten Tertullians über das Verhältniß Gottes zur ratio; und in dem Anfange dieser Schrift selbst finden wir eine wichtige darauf bezügliche Stelle [1]), wo er von Denen, welche auf dem Standpunkt der vorchristlichen Unwissenheit sich befanden, sagt: „Sie sind von der vernünftigen Einsicht eben so weit entfernt, als von dem Urheber der Vernunft selbst: denn die Sache Gottes ist die Vernunft; weil Gott der Schöpfer des Alls nichts anders als auf vernünftige Weise geordnet hat, und wollte, daß Alles auf vernünftige Weise behandelt und erkannt werde. Diejenigen also, welche Gott nicht kennen, können auch die Sache Gottes nicht kennen. Also fahren sie durch das ganze Leben ohne das Steuerruder der Vernunft.“ Es erhellt also, daß nach dem Tertullian die wahre Vernunft in dem Christenthum ist.

Er unterscheidet sodann die erste und die zweite Buße. Daß er die nach der Taufe begangenen Sünden als um so

---

1) Cap. 1.

viel schuldbarer und strafbarer betrachtet, ist bei ihm nicht eine willkürliche Annahme, hängt nicht etwa mit seiner Veräußerlichung in der Auffassung von der Taufe nothwendig zusammen; sondern es wird von ihm dadurch begründet, daß je größere Erkenntniß und Gnade Einem verliehen worden, er desto schuldiger sei in dem Nichtgebrauche derselben. Indem er, wie wir früher gesehen haben, ein ursprüngliches allgemeines Gottesbewußtsein als das in der Menschheit zum Grunde Liegende voraussetzt, und dieses von dem höheren Standpunkte des christlichen Bewußtseins unterscheidet, sagt er [1]): „Da selbst Denjenigen, der von Gott nichts weiß, keine Entschuldigung gegen die Strafe schützen kann, weil der offenbare Gott, der sich selbst durch seine himmlischen Gaben zu erkennen giebt, Keinem ganz unbekannt sein kann, um wie viel größer ist nicht die Gefahr, den erkannten zu verachten? Es verachtet ihn aber, wer, nachdem er die Erkenntniß des Guten und Bösen von ihm empfangen hat, wieder aufnehmend, was er als meidenswerth erkannt und schon gemieden hat, die erlangte Erkenntniß, die Gabe Gottes, beschimpft. Er erscheint nicht nur empörerisch, sondern auch undankbar gegen den Herrn. Uebrigens begeht er keine geringe Sünde gegen den Herrn, wenn er, nachdem er von dessen Widersacher, dem Satan, durch die Buße sich losgesagt, und dadurch ihn dem Herrn unterworfen, ihn durch seinen Zurücktritt wieder erhebt, und ihm zum Triumph dient. Setzt er nicht sogar den Satan dem Herrn voran? Er scheint beide mit einander verglichen zu haben, da er beide kennen gelernt hat, und er scheint sein Urtheil so gefällt zu haben, daß der Bessere Der sei, dem er lieber wieder angehören wollte.

Ueberall finden wir in dem Religiösen und Sittlichen die Gegensätze der einseitigen Veräußerlichung und der einseitigen Verinnerlichung. Wie es Solche gab, welche im sittlichen

---

1) Cap. 5.

Urtheil Alles nur auf die äußerliche That bezogen, so gab es hingegen Andere, welche zwischen Wollen und Handeln eine falsche Trennung machten, welche, wenn sie mit Recht bemerkten, daß auf den Willen Alles ankomme, nun aber nicht erkennen wollten, daß der rechte Wille sich im Handeln bewähren, daß wo dies nicht der Fall sei, es auch an dem rechten Wollen fehlen müsse. Von Solchen redet Tertullian, wenn er sagt: „Es sagen Einige, Gott habe genug, wenn er nur mit Herz und Gemüth verehrt werde, obgleich mit den Werken weniger geschehe [1]); daß sie also unbeschadet der Gottesfurcht und des Glaubens sündigen, das heißt unbeschadet der Keuschheit die Ehe verletzen, unbeschadet der kindlichen Liebe den Eltern Gift bereiten. So werden sie denn auch, wenn sie unbeschadet der Gottesfurcht sündigen, unbeschadet der Sündenvergebung in die Hölle gestoßen werden."

Wenngleich Tertullian, wie wir bei der vorhergehenden Schrift gesehen haben, in der Veräußerlichung des Begriffs von der Taufe zu sehr befangen war, so wurde dies doch bei ihm gemildert durch seinen innerlich christlichen Geist, seine tiefere Auffassung von dem Wesen der Taufe im Verhältniß zur Wiedergeburt. Das innere Wesen hob er immer nachdrücklich hervor, wie der ächt christliche Geist es ihn verstehen ließ, wenngleich er das Verhältniß des inneren Wesens zu dem vermittelnden äußerlichen Element nicht klar zu verstehen wußte. So bekämpfte er in diesem Buch eine praktisch nachtheilige Auffassung, welche freilich in jener zum Grunde liegenden Veräußerlichung selbst ihre Stütze fand, und nur durch klareres Verständniß von dem Verhältniß des Innerlichen zum Aeußerlichen in der Taufe von Grund aus hätte entwurzelt werden können. Dasselbe praktisch christliche Interesse, welches ihn in der ersten Schrift die Kindertaufe zu bestreiten bewog,

1) Satis deum habere, si corde et animo suscipiatur, licet actu minus fiat.

machte ihn in dieser Schrift zum Gegner eines falschen Aufschiebens der Taufe. Dieselbe Veräußerlichung, welche sich mit der Kindertaufe vermischte, welche einer Nothtaufe zum Grunde lag, beförderte auch in einer anderen Wendung das längere Aufschieben der Taufe. Es gab nämlich Solche, welche länger in dem Stande der Katechumenen blieben, um sich ihren Lüsten länger frei überlassen zu können, in der Meinung, daß wenn sie dann in der Noth der Taufe sich unterzögen, sie doch mit einem Male gereinigt zum ewigen Leben gelangen würden. Tertullian wollte besonders auf die Katechumenen einwirken, die von einem solchen Irrthum ergriffen waren, und dadurch sich recht zur Taufe vorzubereiten gehindert wurden. Er sagt zu Solchen [1]): „Wie thöricht, wie unbillig ist es, die Buße nicht zu erfüllen und doch die Sündenvergebung zu erwarten? Das heißt ohne den Kaufpreis zu entrichten, doch die Hand nach der Waare ausstrecken. Denn das ist der Preis, an den der Herr die Vergebung der Sünden geknüpft hat. Wenn also, die etwas verkaufen, zuerst das Geld, das sie sich ausbedungen haben, genau untersuchen, ob auch keine abgeschliffene, abgeschabte, unächte Münze darunter sei, so müssen wir glauben, daß auch der Herr, der uns ein so großes Gut, das ewige Leben, überlassen will, zuerst die Beschaffenheit unserer Buße prüfen wird [2])." Wenn die Katechumenen meinten, erst nach der Taufe müsse der Ernst des christlichen Lebens eintreten, so sucht Tertullian durch mancherlei Vergleichungen anschaulich zu machen, daß die Zeit der Vorbereitung für die Taufe im Stande der Katechumenen durch den sittlichen Wandel sich als solche bewähren müsse: „Denn welcher Knecht klagt wohl erst, nachdem er die Freiheit empfangen, seine Diebstähle und sein Ausreißen an?

---

1) Cap. 6.

2) In dem Lateinischen ist ein Wortspiel in der zwiefachen Bedeutung des Wortes merces, Lohn und Waare, welches sich im Deutschen nicht nachahmen läßt.

Welcher Soldat sucht sich erst, nachdem er aus dem Kriegsdienste frei gelassen, von den Anklagen, die auf ihm haften, frei zu machen? Der Sünder muß seine Sünden beweinen, ehe er die Vergebung empfängt; denn die Zeit der Buße ist die Zeit der Gefahr und der Furcht." Wenn man nun auf die Gnade der göttlichen Sündenvergebung bei der Taufe sich berief, so antwortet Tertullian darauf: „Ich leugne auch nicht, daß die göttliche Gnade, d. h. die Sündenvergebung, den zur Taufe Kommenden auf alle Weise unverkümmert bleibe; aber man muß arbeiten, um dazu zu gelangen. Wer wird dir, der du eine so unzuverlässige Buße hast, auch nur einen Tropfen Wassers zur Besprengung reichen? Zwar leicht kannst du es erschleichen und den Gemeindevorsteher durch deine Betheuerungen täuschen; aber Gott sorgt für seinen Schatz, und er läßt keine Unwürdige sich einschleichen. Was spricht er endlich? Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar werden wird. Mit welcher Finsterniß du auch deine Werke verdecken mögest, Gott ist ein Licht." Es gab Einige, welche auf jüdische Weise meinten, daß Gottes einmal gegebene Verheißungen auch an den Unwürdigen in Erfüllung gehen müßten, daß seine Gnade an die äußere Taufe und das äußere Bekenntniß nothwendig gebunden sei. „Sie machen — sagt Tertullian — aus seiner freien Gnade eine Dienstbarkeit. Aber wenn er es nothgedrungen, also gegen seinen Willen thut, so giebt er uns statt eines Zeichens zum Leben, ein Zeichen zum Tode [1])."

---

1) In der bestehenden Leseart: Quodsi necessitate nobis symbolum mortis indulget, ergo invitus facit, verstehen hier Einige unter symbolum so viel als Schuldbrief, χειρόγραφον, symbolum mortis indulgere: von dem verschuldeten Tode freisprechen, die Sünden vergeben. Aber es fragt sich, ob diese Erklärung dem Sprachgebrauche in Rücksicht des Wortes symbolum angemessen ist. Näher liegt wohl die Erklärung, daß hier die Taufe selbst, von der man ja in mannichfacher Beziehung das Wort symbolum gebraucht, symbolum mortis genannt ist, insofern die Taufe ein Symbol des geistigen Todes in der Nachfolge Christi sei. Das συνθάπ-

Tertullian beruft sich auf die Erfahrung: Manche fallen nach der Taufe vom Christenthum ab, oder werden wegen ihrer Vergehungen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. „Das sind Solche, welche ohne rechte Buße zur Taufe gekommen sind, Solche, die ihr Haus auf Sand gebaut haben." Natürlich konnten sich an Solchen, welche vom Wesen der Rechtfertigung, von dem, was ihnen Christus sein sollte, keinen Begriff hatten, auch die Wirkungen des Christenthums nicht offenbaren [1]). „Ist etwa — fragte Tertullian — ein anderer Christus für die Katechumenen, ein anderer für die Getauften? Eine andere Hoffnung, eine andere Belohnung, eine andere Furcht des Gerichts, eine andere Nothwendigkeit der Buße? Die Taufe ist das Siegel des Glaubens, welcher Glaube mit der ersten Buße beginnt und durch dieselbe empfohlen wird. Wir werden nicht deßhalb getauft, damit wir aufhören sollen zu sündigen, sondern weil wir schon im Herzen gereinigt sind." Tertullian setzt voraus, daß der Mensch als ein solcher, der sich von der Sünde schon losgesagt habe, durch die wahre Buße im Herzen gereinigt zur Taufe kommen müsse, und er sagt dann: „Wenn wir erst von

---

τεσθαι und συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ. Aber zu diesem Satze paßt das Folgende nicht: Quis enim permittit permansurum id quod tribuerit invitus; denn dies enim zeigt ja nicht einen Schluß aus dem invitum fecisse, sondern eine Begründung oder Erklärung des Vorhergehenden an. Es war ja aber nun vorhergegangen das: ergo invitus facit. Darnach hätte es in dem Folgenden heißen müssen: Quis vero u. s. w. Alle Schwierigkeit wird aufgehoben und Alles stimmt klar zusammen, wenn man annimmt, daß hier, wovon man auch sonst Beispiele findet, die Stellung der Sätze verkehrt worden. Es sollte heißen: Quod si necessitate, ergo invitus facit; symbolum mortis nobis indulget. Die Taufe, die uns symbolum vitae sein sollte, wird uns dann symbolum mortis. Auch wenn man jene Worte als Frage liest, scheint mir dadurch nicht geholfen werden zu können.

1) Non enim multi postea excidunt? Non a multis donum illud aufertur? Hi sunt scilicet, qui obrepunt, qui poenitentiae fidem aggressi, super arenas domum ruituram collocant.

der Taufe an aufhören zu sündigen, so ziehen wir nur nothgedrungen, nicht freiwillig, das Kleid der Unschuld an. Wer ist der wahrhaft Gute, Derjenige, der es sich erst gebieten läßt, oder Der, welcher seine Freude daran hat, der Sünde sich zu enthalten? Also sollten wir die Hand von fremdem Gute nicht zurückhalten, wenn nicht die Gewalt der Schlösser uns hinderte; denn dasselbe ist es, wenn der dem Herrn Ergebene erst dann zu sündigen aufhört, nachdem er durch die Taufe dazu verbunden worden. Ich weiß aber nicht, ob, wer so gesinnt ist, sich nicht als ein Getaufter mehr darüber betrüben soll, daß er zu sündigen aufhören mußte, als darüber freuen, daß er von der Sünde gerettet worden. Also müssen die Katechumenen nach der Taufe verlangen, nicht sich derselben anmaaßen. Denn wer darnach verlangt, der ehrt sie; wer sich derselben anmaaßt, ist übermüthig."

Er geht nun von der die Taufe vorbereitenden Buße zu der Buße nach der Taufe über. Er will zwar Keinen zur Sicherheit verleiten. Wer einmal aus der Gefahr gerette worden, hüte sich, wieder in dieselbe zu gerathen. Da aber der Widersacher nicht aufhört, dem Menschen immerfort wieder nachzustellen, da neue Versuchungen dem Menschen drohen, so bedarf es auch einer Verwahrung vor der Verzweiflung, wenn der Mensch nach der ersten Rettung wieder gefallen ist. „Scheue dich allerdings, wieder zu sündigen; aber scheue dich nicht, ein zweites Mal Buße zu thun. Scheue dich, dich wieder der Gefahr auszusetzen; aber scheue dich nicht, dich zum zweiten Mal aus der Gefahr retten zu lassen. Gegen die wiedergekehrte Krankheit muß auch das Heilmittel wiederholt werden. Du wirst dich dankbar gegen den Herrn zeigen, wenn du nicht verschmähst, was der Herr dir anbietet. Du hast ihn beleidigt, aber du kannst noch wieder mit ihm versöhnt werden."

Was nun Tertullian hier von der Buße nach der Taufe sagt, ist ein klarer Beweis dafür, daß er damals kein Mon-

tanist war. Er redet hier ausdrücklich von solchen groben Sünden, durch die man nach den montanistischen Grundsätzen für immer die Hoffnung auf die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verlor [1]). Nun kann man zwar wieder sagen: Auch die Montanisten sprachen keineswegs alle Hoffnung der Seligkeit Solchen ab. Aber Tertullian ermuntert sie zu dieser Hoffnung auf eine solche Weise, wie er es nach den montanistischen Grundsätzen unmöglich konnte [2]). Es ist, als wenn er absichtlich die mildern Grundsätze gegen die strengere Partei vertheidigen wollte [3]).

Er führt gerade solche Gründe an, deren Beweiskraft in

---

1) Dies liegt in den Worten: Observat (diabolus), si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere (Abfall vom Christenthum, die thurificati und sacrificati unter den Verfolgungen), aut a via certa perversis traditionibus detorquere (haeresis).

2) Beweisen läßt es sich allerdings nicht, daß, wenn Tertullian zu Denen, die sich des öffentlichen Sündenbekenntnisses vor der Gemeinde schämten, sagt c. 10: An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? das Letztere sich auf die kirchliche Absolution beziehe; denn da sich das damnatum auf das Urtheil Gottes allein bezieht, kann sich auch eben sowohl das absolvi darauf allein beziehen. Doch würde sich Tertullian als Montanist gewiß nicht so bestimmt über Freisprechung des Sünders ausgedrückt haben. Und das palam kann zwar von einem richterlichen Akt Gottes vor Allen, die bei dem letzten Gericht erscheinen, verstanden werden, natürlicher aber doch von einer öffentlichen kirchlichen Absolution, zumal da von dem kirchlichen Bekenntnisse, nicht bloß dem Herzensbekenntnisse vor Gott die Rede ist. Auch paßt ja doch der Gegensatz zwischen damnatum (dies von dem göttlichen Gerichte verstanden) und dem absolvi, indem nach der damaligen Ansicht Tertullians, d. h. der herrschenden kirchlichen, mit der Absolution durch den Bischof, die wahre innere Buße, wie hier geschieht, vorausgesetzt, auch die Freisprechung durch Gott, mit der Aufnahme in die sichtbare Kirche die Aufnahme in das Reich Gottes verbunden war.

3) Es kann sehr wohl diese Schrift der von dem Pacianus, Bischof von Barcelona, genannte Brief sein, in welchem Tertullian vor seinem Uebertritt zum Montanismus den Grundsatz der katholischen Kirche dieser Zeit über die Buße nach der Taufe vertheidigt haben soll. S. dessen ep. 3 Bibl. Patr. Lugd. t. IV.

dieser Hinsicht er nachher als Montanist bekämpfte. Er beruft sich auf die Ermahnungen zur Buße in den Briefen an die sieben kleinasiatischen Gemeinden in der Apokalypse[1]. „Der Herr ermahnte doch Alle zur Buße unter gewissen Drohungen. Er würde aber Demjenigen, der keine Buße thut, nicht drohen, wenn er nicht Demjenigen, der Buße thut, verzeihen wollte. Es möchte zweifelhaft bleiben, wenn er nicht auch sonst diesen Reichthum seiner Gnade erwiesen hätte. Spricht er nicht: Wer gefallen ist, wird wieder aufstehen, und wer sich abgewandt hat, wird sich bekehren? Es ist ja Der, welcher Barmherzigkeit lieber will als Opfer. Die Himmel und die Engel freuen sich über die Buße Eines Menschen. Sei gutes Muthes, du Sünder, du siehst, wo man sich deiner Bekehrung freut!" Er beruft sich auf die evangelischen Gleichnisse von der verlorenen Drachme, dem verlorenen Schaf, dem verlorenen Sohne. „Wen sollen wir uns unter diesem Vater denken? Allerdings Gott; in solchem Sinn Vater, von solcher Liebe ist kein Anderer. Er wird dich als seinen Sohn aufnehmen, wenn du auch das von ihm Empfangene verschwendet hast, wenn du auch entblößt zurückkommst, daß du nur zurückkommst." Mit Recht verlangt er dabei, daß die Buße eine aufrichtige, aus dem Herzen kommende[2] sein müsse, daß das äußere Leben mit den Empfindungen der Buße nicht in Widerspruch stehen dürfe, daß der innere Gemüthszustand durch Werke sich offenbaren müsse. Das Irrthümliche schließt sich nur darin an, wenn gewisse Formen, in denen sich der Schmerz über die Sünde ausdrückte und die Selbstdemüthigung sich darstellte, vorgeschrieben und als nothwendiger Ausdruck des Innern betrachtet wurden, da doch alles dieses etwas mehr oder weniger Unwahres sein konnte, und dieser Methodismus, eine bestimmte Form der Aeußerung der Gefühle Allen vorzu-

1) Cap. 8.
2) Poenitentia ex animo.

schreiben, leicht zu dem Gemachten und Unwahren führen mußte. Ferner schloß sich das Irrthümliche darin an, wenn, was mit den schon erwähnten Irrthümern in der Auffassung der Begriffe von Taufe und Wiedergeburt zusammenhängt, für die nach der Taufe begangenen Sünden eine der beleidigten göttlichen Gerechtigkeit geleistete besondere Genugthuung, wofür Tertullian eben den Namen satisfactio zuerst stempelte, verlangt wurde, die Buße so als freiwillige Selbstpeinigung aufgefaßt. Der juridische Gesichtspunkt von der poenitentia, die Quelle von mancherlei Irrthümern, die sich bis zum Ablaßwesen daraus entwickelten.

In Beziehung auf die Schaam, die Manche vom öffentlichen Sündenbekenntniß, welches Tertullian zu jener Selbstdemüthigung der Buße rechnete, zurückhielt, sagt er in ächt christlichem, nicht montanistischem Sinne, das Wesen der brüderlichen Gemeinschaft, wie sie damals noch empfunden wurde, hervorhebend [1]): „Wenn du unter Brüdern und Mitknechten erscheinst, wo gemeinschaftliche Hoffnung, gemeinschaftliche Furcht, Freude, gemeinschaftlicher Schmerz, gemeinschaftliches Leiden ist, weil hier der gemeinschaftliche, der von dem gemeinschaftlichen Herrn und Vater herkommende Geist ist, wie hältst du Diese (oder nach einer anderen Lesart: die Deinigen) für etwas Anderes, als du selbst bist? Wie fliehst du die Gefährten deiner Leiden, als wären es Solche, die sich daran freuen? Der Leib kann sich nicht über die Schmerzen eines Gliedes freuen, der ganze Leib muß die Schmerzen mitfühlen und zur Heilung mitzuwirken suchen. Wo zwei Gläubige sind, da ist die Kirche, die Kirche aber ist Christus [2]). Wenn du die Kniee der Brüder umfassest, rufst du Christum an, und wenn sie für dich weinen, leidet Christus, bittet Christus den Vater für dich. Immer wird leicht erlangt,

1) Cap. 10.
2) In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus.

was der Sohn bittet." Auch diese Stelle gehört mit der oben erwähnten[1]) zu den wichtigen Merkmalen einer freieren, geistigeren Auffassung von dem Wesen der Kirche, als ausgehend von der Gemeinschaft mit Christus im Gegensatz zu der immer mehr vorherrschend werdenden Betrachtungsweise, welche vielmehr den Begriff von dem äußerlichen Organismus der Kirche voranstellte, und die Gemeinschaft mit Christus erst davon abhängen ließ.

Wir gehen nun zu den zwei Büchern Tertullians, die er an seine Frau richtete[2]), über. Wenn er auch in denselben Ermahnungen zur Förderung des christlichen Lebens seiner Frau hinterlassen wollte, hatte er doch ohne Zweifel dabei die Absicht, einem allgemeineren Interesse zu dienen, damals streitige Fragen der christlichen Sittenlehre in Beziehung auf das eheliche Verhältniß zur Entscheidung zu bringen. Wir finden in diesen Schriften, wie in den vorhergehenden, manches dem Geist des Montanismus schon Verwandte, was wir doch von dem eigentlich Montanistischen wohl unterscheiden müssen. Dazu rechnen wir die Ansicht von dem ehelosen Leben als einer höheren Stufe der christlichen Vollkommenheit. Welche Gründe führt Tertullian dafür an? Er beruft sich auf den Ausspruch des Paulus 1 Kor. 7, 9[3]). Er findet darin, daß Paulus die Ehe keineswegs für etwas an und für sich Gutes erkläre, sondern nur in Vergleichung mit etwas Schlimmerem sie zulasse, als Verwahrung gegen die Versuchungen des Fleisches. Er meint, daß derselbe die Ehe nur erlaube, nicht schlechthin verbiete, sie aber keineswegs empfehle, nur als eine untergeordnete Stufe des christlichen Lebens sie bezeichne. Der Apostel wünsche ja, daß Alle seinem Beispiel, dem der Ehelosigkeit, folgen möchten. Was nun die Auslegung dieser Stelle

1) S. oben S. 179.
2) Ad uxorem lib. duo.
3) Lib. 1 cap. 3.

betrifft, so müssen wir doch gestehen, bei aller Achtung vor dem nüchternen Geist des Paulus, der bei seiner Vorliebe für ein nur dem Vorbereitungsprozeß des Reiches Gottes geweihtes, von allen irdischen Banden befreites Leben desto mehr hervorleuchtete in der Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven, wir müssen dabei doch gestehen, daß von dem Standpunkt eines Schrifterklärers in dieser Zeit eine Empfehlung des ehelosen Lebens leicht darin gefunden werden mußte. Um diese nicht daraus abzuleiten, und doch den Worten des Paulus keine Gewalt anzuthun, dazu wurde eine höhere Stufe des christlich-historischen Schriftverständnisses erfordert, eine wissenschaftliche Unterscheidung der verschiedenen Stadien des christlichen Entwicklungsprozesses. Um zu einem solchen wissenschaftlich begründeten Verständniß hindurchzudringen, dazu wird mehr erfordert, als wir von der Zeit Tertullians erwarten können. Allerdings war seine Ansicht von der höheren Vollkommenheit des ehelosen Lebens keine aus der falschen Auffassung jener Stelle hervorgegangene, sondern eine in dem ganzen Zusammenhange seines ethischen Standpunktes begründete; aber diese einmal bei ihm vorausgesetzt, mußte er leicht in den Worten des Paulus eine Bestätigung dafür zu finden glauben. Nun allerdings hängt die Ueberschätzung des ehelosen Lebens zusammen mit einer Ansicht, welche die höhere, geistige Bedeutung der Ehe als eine eigenthümliche Offenbarungsform für das Reich Gottes, wie sie das Christenthum erkennen läßt, nicht zu verstehen weiß, nach welcher nur das sinnliche Moment in der Ehe, losgerissen von dem Zusammenhange mit dem höheren, geistigen hervorgehoben wird. Aber es erhellt doch aus diesen beiden Büchern selbst, wie tief Tertullian die Bedeutung der höheren christlichen Gemeinschaft in der Ehe erkannte, wie ihm die Gemeinschaft des göttlichen Lebens das wahre Wesen der christlichen Ehe ausmachte. Erstlich sagt er, indem er die Nachtheile einer gemischten Ehe schildert, und zeigen will, daß eine wahre christliche Ehe nur

zwischen Christen stattfinden könne[1]): „Was wird sie ihrem Manne, oder der Mann ihr vorsingen? Sie möge etwas hören aus dem Theater, aus den Wirthshäusern, aus den Bordellen. Welche Erwähnung Gottes wird stattfinden? welche Anrufung Christi? Wo wird die Stärkung des Glaubens durch Dazwischenlesen der Schrift bleiben (d. h. bei ihren christlichen Gesprächen werden sie dazu geführt, die Schrift zur Hand zu nehmen zur Nahrung ihres Glaubens)? Wo bleibt die Erquickung des Geistes? wo der göttliche Segen?" Sodann beschreibt er so den Segen der christlichen Ehe: „Wie sollten wir es vermögen, die Glückseligkeit der Ehe auszusprechen, welche die Kirche zusammenschließt, und die Feier des heiligen Abendmahls bestätigt[2]), und der Segen besiegelt, die Engel verkündigen, der Vater als gültig betrachtet? Welche Verbindung zweier Gläubigen, die Gemeinschaft Einer Hoffnung, Einer Lebensordnung, desselben Gottesdienstes! Beide Bruder und Schwester, beide Mitknechte, keine Trennung des Geistes und Fleisches. Wahrlich zwei in Einem Fleische; wo Ein Fleisch, auch Ein Geist. Sie beten zugleich, sie werfen sich zugleich vor dem Herrn nieder, sie fasten zugleich; sie belehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig. Sie sind mit einander zusammen in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn; sie theilen mit einander Noth, Verfolgung, Freude; Keines verbirgt etwas vor dem Anderen, Keines meidet den Anderen, Keines ist dem Anderen lästig; frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt; Almosen werden ohne Pein vertheilt, die Opfer-(die für den Altar dargebrachten Gaben) ohne Bedenken dargebracht, der tägliche christliche Eifer findet kein Hinderniß; man braucht das Zeichen des

1) Lib. 2 cap. 6.

2) Oblatio bezeichnet die Darbringung einer gemeinsamen Gabe im Namen des neuen Ehepaars, wofür desselben im Kirchengebet bei der Abendmahlsfeier gedacht wurde, und womit die gemeinsame Kommunion des neuen Ehepaars verbunden war.

Kreuzes nicht geheim zu halten, man braucht nicht schüchtern die christliche Freude auszusprechen; kein stummer Segen; Psalmen und Hymnen ertönen unter beiden, und sie wetteifern mit einander, wer besser seinem Gott singe. Solches sehend und vernehmend freut sich Christus, Solchen sendet er seinen Frieden; wo zwei sind, da ist auch er; wo er ist, da ist der Böse nicht [1])."

Wenn Tertullian beschuldigt worden ist [2]), daß es ihm mit der Preisung der christlichen Ehe doch kein rechter Ernst sei, daß das Individuelle der Ehe bei ihm nicht hervortrete, sondern Alles nur in das allgemein Christliche sich verliere, was auf jede Art der Gemeinschaft angewandt werden könne, daß das Verhältniß zur Frau bei ihm kein anderes sei, als wie zu jeder anderen Christin, so müssen wir darauf antworten, daß doch allerdings in jenen Worten Alles enthalten ist, was zu einer Verklärung einer christlichen Ehe, dieses Verhältniß in seiner spezifischen Bedeutung aufgefaßt, erfordert wird. Das Natürliche dieses Verhältnisses wird dabei vorausgesetzt und als solches durch ein göttliches Leben verklärt und geheiligt. Die höchste geistige Einheit zweier durch das Geschlechtsverhältniß getrennten Persönlichkeiten wird hier als eine durch die göttliche Lebensgemeinschaft verwirklichte bezeichnet. Allerdings eine Sentimentalität des natürlichen Gefühls war dem Tertullian fremd; ihm ist Christus, die in demselben gegründete Gemeinschaft und Bruderliebe, das beseelende Prinzip aller Lebensverhältnisse. Dies kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen, dies gehört zum Wesen des christlichen Standpunkts. Indeß können wir nicht leugnen, daß wenngleich bei Tertullian das Prinzip sich findet, von welchem aus das Ehe- und Familienleben zu seiner wahren ethischen Bedeutung im Christenthum geführt werden konnte, doch bei ihm der rechten

1) Lib. 2 cap. 9.
2) Von Hauber, Stud. u. Krit. Jahrg. 1845. Heft 3.

Anwendung dieses Prinzips noch Manches entgegenstand. Wir sehen bei ihm immer den trübenden und hemmenden Einfluß jenes einseitigen asketischen Elements in der vorherrschend negativen Richtung in Beziehung auf die irdischen Verhältnisse. Von diesem Gesichtspunkte aus mußten alle irdischen Bande als etwas Hemmendes für das göttliche Leben, welches sich alles Irdische nur abzustreifen sehnte, erscheinen. Er sieht in der Ehe nichts, was in eine höhere Welt verklärt übergehen sollte. Es schwebt ihm vor, wie nach der Verheißung Christi in dem jenseitigen, engelähnlichen Leben alles dies sollte abgestreift werden. Daher mußte schon hienieden die Sehnsucht des Christen über alle Schranken hinaus darauf gerichtet sein [1]). Dies giebt sich zu erkennen in der Art, wie er von jenem einseitigen Gesichtspunkte aus über den Wunsch einer zu hinterlassenden Nachkommenschaft urtheilt. Er nennt es „die bitterste Freude des Kinderbesitzes.“ „Auch dies — sagt er [2]) — ist bei uns etwas Verhaßtes. Denn wie sollten wir wünschen, Kinder zu haben, da wir, wenn wir sie haben, sie zum Herrn vorauszuschicken wünschen, in Beziehung nämlich auf die bevorstehenden Bedrängnisse, da wir auch selbst wünschen, aus dieser argen Welt befreit und zum Herrn aufgenommen zu werden, was auch der Wunsch des Apostels war?“ Es tritt hier Ein christliches Moment, das vom Wesen des Christenthums unzertrennlich ist, und das die erste Zeit vorzugsweise beseelte, stark hervor, die Sehnsucht über das Irdische hinaus nach jenem himmlischen Vaterlande, in welchem der Geist seine wahre Heimath allein findet. Und gewiß ist dieses Jenseitige einem Tertullian nicht etwas bloß Aeußerliches geblieben, sondern etwas innerlich Gegenwärtiges, wie es zum Wesen des Christenthums gehört, ihm geworden. Dies ist ja

---

1) Lib. 1 cap. 1: Ceterum Christianis seculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem.

2) Lib. 1 cap. 5.

eben auch die Wurzel seiner starken Sehnsucht. Aber nicht so tritt bei ihm hervor das andere Moment der Aneignung aller irdischen Verhältnisse für jenes göttliche Leben des Jenseits. Hier herrscht bei ihm vor das Bewußtsein des immer fortdauernden Gegensatzes zwischen der höheren Welt der Zukunft und der jetzt im Argen liegenden. Wir müssen immer daran denken, daß Tertullian, wie wir früher bemerkt haben, meinte, daß dieser Gegensatz in den irdischen Verhältnissen so fortdauern müsse, bis einst durch die Wiederkunft Christi Alles werde neugestaltet werden. Ferner gehört noch hierher, was Tertullian als Grund anführt, warum die Christen sich keine Kinder wünschen könnten. „Es ist ja wohl — sagt er in einem ironischen Ton[1]) — für den Knecht Gottes eine Nachkommenschaft nöthig. Denn wir sind sicher genug über unser Heil, um für Kinder sorgen zu können." Wir sehen hier, wie in manchen Stellen, den Grundton der gesetzlichen Furcht mehr als den der kindlichen Liebe hervortreten. Als Beleg für eine solche Stimmung des Christen in Hinsicht des Kinderbesitzes führt Tertullian das von Christus in Beziehung auf die von ihm verkündeten Drangsale ausgesprochene Wehe über die Schwangeren Matth. 24, 19 an. Ein Beispiel von dem nachtheiligen Einflusse der Grammatolatrie in der Schrift, gegen welche die sonst vom Tertullian entwickelten Regeln über Auslegung und Anwendung der Bibel eine Verwahrung enthielten!

In Allem, was wir bisher betrachtet haben, erkennen wir nun also zwar dem Montanismus Verwandtes, aber keineswegs Montanistisches. Dazu rechnen wir auch, was er als Beispiel über das Verhältniß der Flucht unter den Verfolgungen zu dem Märtyrerthume sagt: „Aber auch in den Verfolgungen ist es besser, nach der Erlaubniß von einer Stadt nach der anderen zu fliehen, als ergriffen und gemartert zu verleugnen. Und deßhalb sind seliger Diejenigen, welche mit

---

1) L. c. Das lateinische nimirum, welches die Ironie ausdrückt.

einem herrlichen Bekenntniß aus diesem Leben zu scheiden vermögen." Es erhellt, Tertullian betrachtet hier den christlichen Standpunkt, auf welchem der Mensch im Bewußtsein seiner Schwäche durch die Flucht der Verfolgung sich entzieht, als etwas nur Untergeordnetes im Verhältniß zu derjenigen Glaubenskraft, welche getrost dem Märtyrertode entgegengeht und denselben erlangt. Gleichwie er das ehelose Leben als das an und für sich Preiswürdige, den höchsten Standpunkt der christlichen Vollkommenheit, das Leben in der Ehe nur als etwas Untergeordnetes betrachtet, so urtheilt er ähnlich über das Verhältniß der beiden bezeichneten Standpunkte des christlichen Handelns unter den Verfolgungen. Aber er erkennt doch ebendaher die Flucht unter den Verfolgungen als etwas nicht schlechthin Unchristliches, als etwas den Christen Erlaubtes an. Uebereinstimmend mit der unter den Christen herrschenden Ansicht erkennt er in jenen Worten Christi bei Matthäus 10, 23, welche er späterhin ganz anders erklärte, den Beleg dafür an. Hier haben wir den Beweis des Nichtmontanistischen. Ferner gehört hierher die Stelle von den verschiedenen Stufen der religiös sittlichen Entwicklung der Menschheit [1]), wenn Tertullian unterscheidet den Standpunkt der noch ungezügelteren Natur des patriarchalischen Zeitalters vor dem Gesetz, der gesetzlichen Zucht und Beschränkung, und der höheren, durch das Evangelium eingeführten Vollkommenheit. Hier haben wir den Grundkeim der in dem Montanismus weiter entwickelten Anschauungsweise; aber es fehlt hier noch die durch den Montanismus hinzugekommene Stufe der durch den Paraklet herbeigeführten höheren Entwicklung. Wäre damals Tertullian schon Montanist gewesen, so würde er dies noch hinzuzusetzen gewiß nicht ermangelt haben.

Von diesen beiden an seine Frau gerichteten Büchern bezieht sich das erste auf die Ermahnung, daß sie nach seinem

---

1) Lib 1 cap. 2.

Tode unverehelicht bleiben möge; was Tertullian durch das Gesagte über den Vorzug des ehelosen Lebens motivirt. Noch einen besonderen Grund dafür findet er [1]) darin, daß eine durch den Willen Gottes aufgelöste Verbindung nicht durch menschliche Willkür wiederhergestellt werden müsse: „Wenn also der Mann nach dem Willen Gottes gestorben ist, so ist auch die Ehe nach dem Willen Gottes aufgelöst. Was wolltest du wiederherstellen ein Verhältniß, dem Gott ein Ende gemacht hat? Was weisest du die dir dargebotene Freiheit durch die Wiederholung der Ehe zurück?“ Was die ersten Worte betrifft, so würde der darin ausgesprochene Gedanke auf die Spitze gestellt wohl zu dem montanistischen Quietismus hinführen; aber an und für sich liegt doch nichts weiter darin, als was auch Jeder von einem christlichen Standpunkt aus zu sich sagen konnte, wenngleich dieses nur eine subjektive Auffassungsweise vermöge einer besonderen Gefühlsstimmung war. Es ließ sich vom christlichen Standpunkt nichts dagegen sagen, wenn Einer die Auflösung der ersten Ehe durch den Tod als eine solche Mahnung, kein neues eheliches Band zu schließen, betrachten wollte. Die zuletzt angeführten Worte enthalten allerdings jene asketische Auffassung aller irdischen Bande als Beschränkung der Freiheit des göttlichen Lebens, wovon wir schon gesprochen haben. In dem zweiten jener Bücher fügt er zu der Ermahnung, welche gegen die Schließung der zweiten Ehe gerichtet ist, eine Beschränkung hinzu, indem er nur dieses verlangt, daß seine Frau keinen Andern als einen Christen heirathe. Er läßt also die zweite Ehe als etwas Christliches gelten; was mit der Denkweise des Montanisten in Widerspruch steht. Er findet aber das Verbot einer gemischten Ehe in den Worten des Paulus 1 Kor. 7, 39, indem er auf die Worte μόνον ἐν κυρίῳ den Nachdruck legt. Er erklärt dieses in nomine domini, quod est indubitate

1) Lib. 1 cap. 7.

christiano[1]). Und gewiß hat Tertullian hier Recht, daß wenn auch diese Worte nicht bloß darauf sich beziehen, daß keine Ehe zwischen Christen und Heiden stattfinden solle, doch im Begriff des ἐν κυρίῳ dieses nothwendig mit enthalten sei. Es hatten sich Manche, wie Tertullian anführt, zur Vertheidigung der Schließung einer gemischten Ehe aber darauf berufen, daß Paulus selbst in jenem Abschnitt eine solche gutheiße. Mit Recht bemerkt nun Tertullian dagegen, daß etwas Anderes sei, eine Ehe von vorn herein erst schließen, etwas Anderes eine gemischte Ehe, die erst dadurch eine solche werde, daß der eine Theil zum Christenthum übertrete. Nur auf ein solches Verhältniß beziehe sich, was Paulus sage, wie er es aus den von demselben angeführten Gründen gut nachzuweisen weiß. Den Paulus richtig verstehend meint er auch, daß wo durch die Bekehrung des einen Theils eine gemischte Ehe erst entstehe, Gott dem treu verharrenden christlichen Theil wohl die Mittel geben könne, sich nicht allein vor dem nachtheiligen Einfluß des anderen Theils zu schützen, sondern auch auf den Andern heilsam einzuwirken. „Denn Jene, welche aus dem Heidenthum durch irgendwelche göttliche Gnadenerweisungen zu einer himmlischen Kraft berufen worden, flößt Schrecken dem Heiden ein, daß er ihr nicht entgegenzustreben, nicht zu viel von ihr wissen zu wollen, sie weniger auszukundschaften wagt." Was Tertullian sagen will, ist dieses: die Art, wie seine Frau durch besondere göttliche Eindrücke zum Christenthum bekehrt worden, die himmlischen Kräfte, mit denen sie ihm ausgerüstet scheint, alles dieses wirkt zusammen, ihn mit Ehrfurcht vor der Christin zu erfüllen. Das, was Tertullian gegen die Schließung einer gemischten Ehe sagt, beweist, wie tief er den christlichen Gesichtspunkt von der Ehe zu verstehen wußte, wie sehr er durchdrungen war von der Ueberzeugung, daß ohne die geistige Gemeinschaft keine wahre Ehe bestehen

1) Lib. 2 cap. 2.

könne; und der Mittelpunkt dieser geistigen Gemeinschaft war ihm das religiöse Element, die Gemeinschaft mit Christus als eine Beiden gemeinsame, und die darin begründete Gemeinschaft des höheren Lebens. Von diesem Gesichtspunkte aus erschien ihm auch bei der Eheschließung die Zuziehung der Kirche, das religiöse Element als etwas durchaus Nothwendiges. Wir beziehen uns auf seine schon vorher angeführten Worte. Und daher betrachtet er eine gemischte Ehe, welche diese Weihe entbehren mußte, als eine unchristliche, eine aus dem Zusammenhang mit der Kirche herausgerissene, wie er es nennt, nuptias de ecclesia tollere [1]). Dies erhellt auch aus der Art, wie er die Nachtheile einer gemischten Ehe bezeichnet, worüber wir schon, als wir von seiner Auffassung der christlichen Ehe im Allgemeinen sprachen, Manches angeführt haben. Er macht die Christin darauf aufmerksam, welchen Gefahren sie ihr religiöses Leben durch die Schließung der Ehe mit einem Heiden preisgebe, welchen Störungen und Trübungen desselben, welchen Zerwürfnissen sie sich dadurch aussetze [2]): „Wenn die Frau sich einen Bettag angesetzt hat, wird der Mann den Tag ein Bad nehmen wollen. Wenn ein Fasten gehalten werden soll, wird der Mann ein Gastmahl geben wollen. Wenn sie zu einem religiösen Zwecke aus dem Hause gehen muß, werden gerade besondere häusliche Geschäfte vorfallen [3]). Wer wird seine Frau zur Besuchung der Brüder

1) Lib. 2 cap. 2 init. 2) Lib. 2 cap. 4.

3) Si procedendum erit — heißt es im Text. Wunderlich ist es, wenn Schriftsteller der römischen Kirche hier kirchliche Prozessionen haben finden wollen. Wie lassen sich solche in damaliger Zeit denken, wenn man sich die Lage der verfolgten Christen vorstellt! Und wie läßt sich in dieser Zeit ein solcher Gebrauch des Wortes procedere erweisen! Gewiß ist hier procedere in der ganz allgemeinen Bedeutung: e domo procedere, in publicum procedere gebraucht, und nur aus dem Zusammenhang die spezielle Beziehung auf einen religiösen Zweck zu entnehmen. Das Ausgehen zu religiösen Zwecken steht zur Seite den häuslichen Beschäftigungen mit der Religion, von denen vorher die Rede war. Solche einzelne religiöse Zwecke des Ausgehens werden nachher angeführt.

Straße für Straße in fremde und zwar die ärmsten Hütten umhergehen lassen? Wer wird die Frau, wenn nächtliche Gemeindeversammlungen angesagt sind, gern von seiner Seite gehen lassen? Wer wird es ruhig tragen, daß sie der nächtlichen Versammlung am Ostersabbath beiwohne? Wer wird sie ohne Argwohn zu dem Mahle des Herrn, von dem sie so üble Gerüchte verbreiten, gehen lassen? Wer wird sie in den Kerker sich schleichen lassen, um die Fesseln eines Märtyrers zu küssen? Ferner, wer wird ihr gestatten, einem christlichen Bruder den Bruderkuß zu ertheilen? Wasser den Füßen der Christen darzubringen? einem Solchen bei Speise und Trank aufzuwarten, nach ihm zu verlangen, ihn in der Seele zu tragen? Welche Aufnahme wird der aus der Fremde kommende christliche Bruder in ihrem Hause finden können? Wenn Einem eine Gabe gereicht werden soll, sind Scheunen und Speisekammer verschlossen." Er fügt noch manches Andere, was zum Eigenthümlichen des täglichen christlichen Lebens gerechnet wurde, hinzu, und wir erfahren dadurch manches für die christliche Sittengeschichte Wichtige, wenn er sagt[1]): „Wirst du es geheim halten können, wenn du dein Bett, deinen Leib mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnest[2]), wenn du etwas Unreines mit dem Hauch ausspeist (wo wir ein jüdisches Element in dem Gegensatz von Reinem und Unreinem, der Furcht vor der äußerlichen Verunreinigung wie beim Genuß des Opferfleisches bemerken), wenn du auch des Nachts zum Gebet aufstehst, und wirst du dann nicht scheinen eine Art von Zauberei treiben zu wollen? Es wird dein Mann nicht wissen, was es ist, das du insgeheim vor aller Speise zu dir nimmst, und wenn er hört, daß es Brot sei, wird er es nicht für das halten, wofür es ausgegeben wird. Und wird dies Einer schlechthin ertragen, wenn er den Grund nicht weiß? ohne

1) L. c. cap. 5.
2) Siehe das oben darüber Gesagte.

Seufzen, ohne den Verdacht, daß es nicht Brot, sondern Gift sei?" Es bezieht sich dieses offenbar auf den Gebrauch, von dem wir schon früher gesprochen haben, daß man von dem geweihten Brot etwas mit nach Hause nahm, bei sich aufbewahrte und noch nüchtern solches genoß. Wenn der heidnische Gatte bemerkte, daß die Frau eine heiligende und bewahrende Kraft einem solchen Brote zuschrieb, konnte er desto eher zu dem Verdacht der versuchten Zauberei veranlaßt werden. Er beruft sich sodann darauf, was etwas aus dem Leben Gegriffenes sein mag, wie die heidnischen Gatten dieses wohl zuließen, um die Christinnen verspotten, dies zur Anklage gegen sie benutzen, oder durch die Furcht vor einer solchen sie immer in Botmäßigkeit erhalten zu können. Es mußten ihm Beispiele bekannt sein, was er zu erkennen giebt, wie sehr Manche dadurch gequält, Andere zum Abfall verleitet worden. Sollte es nicht noch zu bemerken sein, daß Tertullian hier die Kindertaufe gar nicht erwähnt? Hätte er diese als etwas zu dem allgemein Christlichen Gehörendes betrachtet, würde er nicht auch dies angeführt haben, daß der Heide seiner christlichen Frau nicht erlauben werde, ihren Kindern die Taufe ertheilen zu lassen?

Dem ursprünglichen christlichen Geist, wie er von dem apostolischen Christenthum ausging, war alle Geheimnißkrämerei fern. Wie aus den Worten des Apostels Paulus erhellt (1 Kor. 14), sollten die Gemeindeversammlungen so eingerichtet sein, daß sie auch auf die hinzukommenden Heiden, die sich über das Christenthum näher unterrichten wollten, heilsam einwirkten. Späterhin aber bildete sich eine andere Anschauungsweise, daß man gewisse Mysterien des Christenthums, wie insbesondere was mit dem heiligen Abendmahl in Verbindung stand, dem Blick und der Kenntnißnahme der Ungläubigen entziehen zu müssen meinte. Davon ging jene Unterscheidung zwischen der missa catechumenorum und der missa fidelium aus. Von diesem Gesichtspunkt aus fand es Tertullian an-

stößig, daß durch die gemischte Ehe die heiligen Dinge dem Heiden bekannt, so profanirt werden sollten. Er erinnerte an das hier falsch angewandte Wort des Herrn, daß man die Perlen nicht den Säuen vorwerfen müsse[1]). Statt es gut zu heißen, wenn die durch den täglichen Umgang dem Heiden gegebene Kenntniß vom Christenthum ihn duldsamer gegen dasselbe macht, ihn demselben näher führen kann, findet es Tertullian immer bedenklich, daß das Heilige vor dem Heiden bloßgestellt, so profanirt werde[2]).

Tertullian klagt darüber, daß besonders reiche Christinnen durch ihre Liebe zum Irdischen sich verleiten ließen, Heiden, durch die ihr irdisches Interesse mehr befriedigt werde, zu heirathen[3]). Er benutzt dies für die mit seinem ganzen Wesen zusammenhängende Abneigung gegen Reichthum der Christen, welche in manchen zu buchstäblich verstandenen Worten des Herrn ihren Stützpunkt finden konnte.

Wir erwähnen hier noch zwei Schriften Tertullians, „über den Putz der Weiber“[4]), in denen sich wenigstens kein Merkmal des Montanismus findet, obgleich auch kein sicheres Merkmal des Gegentheils. Es ist eine Ermahnung an die christlichen Frauen, daß sie auch in ihrer äußerlichen Tracht sich als Christinnen vor den Heidinnen auszeichnen, geistlichen Ernst und christlichen Anstand darlegen, von der Ansteckung der Pracht und unnützen Verschwendung, welche damals in den großen Städten herrschten, sich fern halten müßten. Diese beiden Bücher sind unabhängig von einander zu verschiedener Zeit von Tertullian verfaßt worden. Tertullian war der Kunst wie dem Schmuck abgeneigt. Er ist ein Repräsentant einer

---

1) Lib. 2 cap. 5.

2) Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra noverunt, quod sub conscientia istorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur. Non potest se dicere nescire, qui sustinet, aut si celatur, quia non sustinet, timetur.

3) Lib. 2 cap. 8. 4) De cultu feminarum.

solchen ethischen Betrachtungsweise, wie wir sie nachher bei Puritanern und Quäkern wiederfinden. Es erscheint ihm Alles, was über die einfache Natur hinausgeht, als vom Argen herrührend, Verfälschung des Ursprünglichen. „Denn das ist seiner Natur nach nicht das Beste, — sagt er — was von Gott dem Schöpfer der Natur nicht herrührt; so erhellt es, daß Solches vom Teufel, dem Verfälscher der Natur, herstammt[1])." Er unterscheidet[2]) wie in dem Buch von den Schauspielen, den naturgemäßen Gebrauch der Dinge von dem naturwidrigen, wie er sich auch auf jene Schrift hier bezieht. Auch auf diesen Gegenstand fand jene, wie wir schon oben gesehen haben, im Allgemeinen streitige Frage ihre Anwendung, in wie weit der Christ der Welt sich gleichstellen dürfe und müsse. Manche meinten: wie das Christenthum Sache des inwendigen Menschen sei, komme es nur auf die innere christliche Tugend, deren Zeuge Gott sei, an. Der Christ müsse bei seinem Uebertritt in allem Aeußerlichen unverändert bleiben. Die Christin dürfe also auch von den herrschenden Sitten in Beziehung auf Putz und Pracht sich nicht entfernen, damit nicht das Christenthum mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Sitten der Welt zu streiten scheine und dadurch zur Lästerung des christlichen Namens Veranlassung gegeben werde. Es lag ja hier etwas Wahres zum Grunde. Es kam nur darauf an, die rechte Gränze zu finden, über die man von beiden Seiten hinausgehen konnte. Man mußte nur nicht so im Allgemeinen die Sache behandeln, sondern auf die verschiedenen Umstände Rücksicht nehmen. Tertullian aber setzt einem falsch angewandten allgemeinen Grundsatz einen anderen an sich richtigen entgegen, bleibt aber nur im Allgemeinen, ohne auf die verschiedenen Fälle einzugehen, indem er sagt, um nur der Reinheit des christlichen Wandels nichts zu vergeben[3]): „So wollen wir also auch die alten Laster nicht von

---

1) Lib. 1 cap. 8. 2) Ibid. 3) Lib 2 cap. 11.

uns abthun; mögen wir auch den Sitten nach dieselben bleiben, wenn die Oberfläche dieselbe bleibt, und dann werden wahrlich die Heiden nicht lästern. Es ist wohl eine große Lästerung, wenn gesagt wird: Seitdem Eine Christin geworden, geht sie ärmer einher. Wirst du dich fürchten, ärmer zu erscheinen, seitdem du reicher geworden bist, schmutziger zu erscheinen, seitdem du reiner geworden bist? Müssen die Christen nach dem Wohlgefallen der Heiden, oder nach dem Wohlgefallen Gottes einherwandeln? Mögen wir nur wünschen, daß wir nicht mit Recht Ursache der Lästerung seien. Um wie viel mehr aber verdient es gelästert zu werden, wenn ihr, die ihr Priesterinnen der Keuschheit genannt werdet, geschmückt und geschminkt nach Art der Unkeuschen einhergeht!" Tertullian, in so mancher Hinsicht der Vorgänger Augustins, erscheint als solcher auch in Beziehung auf das Urtheil über die Tugenden der Heiden; und wenn auch dieses in schroffer Uebertreibung, welche den Zusammenhang aller verschiedenen Stufen der sittlichen Entwicklung, die Verwandtschaft zwischen allem Sittlichen nicht erkennen ließ, angewandt wurde, liegt doch immer dabei die Wahrheit der tiefern Auffassung der Einheit zwischen dem Ethischen und Religiösen, der Ganzheit der ethischen Lebensgestaltung, wie sie vom Christenthum ausgeht, zu Grunde. So bemerkt dies Tertullian in Hinsicht der Keuschheit, daß wenn auch etwas dieser Art bei den Heiden gefunden werde, doch nicht das Ganze aus einem Stück sei, wie die Keuschheit der Christen in der ganzen Lebensgestaltung sich darstellt, Inneres und Aeußeres auf gleiche Weise umfassen müsse. Er sagt: „Denn wenn auch geglaubt werden kann, daß bei den Heiden eine gewisse Keuschheit sei, so erhellt doch, daß sie unvollkommen und mangelhaft in der Beziehung ist, daß, wenn sie auch in der Seele auf gewisse Weise sich zu behaupten weiß, doch in der Ausgelassenheit der Tracht sich auflöst. Mögen also Diejenigen zusehen, welche, indem sie nicht das ganze Gute festhalten, auch leicht, was sie Gutes

haben, mit Bösem vermischen.“ Gegen jene Berufung auf das Innere allein sagt er[1]): „Das wissen wir alle, indem wir uns doch erinnern, daß durch den Apostel gesagt worden: „Eure Rechtschaffenheit[2]) lasset kund sein allen Menschen (Philipp. 4, 5). Wozu sagt er dies, wenn nicht deßhalb, daß das Böse bei euch gar keinen Zugang gewinne, und daß ihr den Bösen zum Beispiele und zum Zeugnisse dienen sollt? Oder was soll das heißen, daß eure Werke leuchten sollen? Oder warum hat uns der Herr das Licht der Welt genannt? Was hat er uns mit der auf dem Berge gelegenen Stadt verglichen, wenn wir nicht unter den Verfinsterten leuchten, und nicht hervorragen unter den Versunkenen? Das ist es, was uns zum Licht der Welt macht, nämlich unser Gutes. Das Gute aber, wenigstens das wahre und volle, liebt nicht die Finsterniß, sondern freut sich, gesehen zu werden, frohlockt, wenn es getadelt wird. Für die christliche Keuschheit ist es nicht genug, daß sie sei, sie muß auch erscheinen. Denn so groß muß ihre Fülle sein, daß sie von der Seele in die äußerliche Erscheinung übergeht, und von dem Gewissen in die Oberfläche hinausbricht, daß sie auch im Aeußerlichen erblicke, was ihrem eigenthümlichen Wesen entspricht, was dazu geeignet ist, den Glauben für immer zu bewahren.“ Er meint, man müsse solche Verweichlichung entfernen, durch welche die Glaubenskraft entnervt werden könnte. Er sucht zu zeigen, wie wenig solcher Schmuck für die Lage der Christen, die den Fesseln und Martern der Verfolgungen entgegengingen, passe.

Es läßt uns einen Blick in das Leben der christlichen Frauen thun, wenn er aus den Veranlassungen, die sie allein haben könnten, öffentlich zu erscheinen, nachzuweisen sucht, daß alle Ursache zum Putz ihnen fern liege[3]): „Welche Ursache

1) Lib. 2 cap. 13.

2) Wir folgen hier der damaligen lateinischen Uebersetzung mit Tertullian.

3) Lib. 2 cap. 11.

habt ihr, geputzter auszugehen, da ihr fern seid von allem dem, was dergleichen Schmuckes bedarf? Denn ihr besucht die Tempel nicht, ihr fordert keine Schauspiele, ihr kennt die Feste der Heiden nicht. Zu jenen Versammlungen für das wechselseitige Sehen und sich sehen Lassen wird ja alle Pracht zum Vorschein gebracht, damit entweder die Lust erhandelt werde, oder die Eitelkeit sich überhebe. Für euch aber giebt es keine andere Ursache, öffentlich zu erscheinen, als eine ernste. Entweder ist einer der kranken Brüder zu besuchen, oder es wird ein Opfer dargebracht (Theilnahme an der Kommunion) [1]), oder das Wort Gottes verkündigt. Das sind lauter ernste und heilige Angelegenheiten, wozu es keiner auffallenden und freien, sondern einer anständigen Kleidung bedarf [2]). Und wenn euch die Pflicht der Freundschaft und der Dienstleistungen zu den Heiden ruft, warum erscheint ihr denn nicht mit den euch eigenthümlichen Waffen gerüstet, um desto mehr, da ihr zu Solchen geht, die eurem Glauben fremd sind? Daß sich der Unterschied zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen Satans zeige, daß ihr denselben zum Beispiele dient, daß sie durch euch erbaut werden, daß Gott an eurem Leibe verherrlicht werde, wie der Apostel sagt, 1 Kor. 6, 20. Verherrlicht aber an eurem Leibe wird er durch Keuschheit, also gewiß auch durch eine der Keuschheit entsprechende Kleidung."

Merkwürdig ist noch die Art, wie Tertullian in dem ersten dieser Bücher [3]) über den Kanon und die Inspiration der heiligen Schrift sich ausspricht. Er hatte sich auf das apokryphische Buch Henoch berufen, in welchem die Kunst, sich zu

---

1) Sacrificium offertur, s. oben.

2) Auch diese Stelle c. 11 ist nach der bestehenden Leseart durch Umkehrung der Sätze und durch Verwandlung das sed in et verfälscht worden. Sie lautet: cui opus non sit habitu extraordinario et composito et soluto. Es soll offenbar heißen: et soluto, sed composito.

3) Lib. 1 cap 3.

putzen, wie Astrologie und dergleichen, von der Mittheilung gefallener Geister abgeleitet wird. Nun aber wurde das Buch Henoch von Anderen als ein untergeschobenes, der Sammlung der heiligen Schriften fremdes betrachtet. Tertullian behauptet dagegen, nach einer falschen Deutung der Stelle 2 Tim. 3, 16: eine jede Schrift, die zur Erbauung diene, sei eine von Gott eingegebene; und namentlich jede Schrift, die von Christus zeuge: „Da aber Henoch auch von dem Herrn verkündigt hat, so ist von uns wenigstens nichts zu verwerfen, was uns angeht." Es liegt dem, was Tertullian sagt, der Gedanke zum Grunde, daß Christus Mittelpunkt der heiligen Schrift sei, Mittelpunkt aller Eingebung des göttlichen Geistes. Aber freilich erhellt, welcher unbestimmte Begriff von den Merkmalen göttlicher Eingebung und dem, was zur heiligen Schrift gehöre, daraus hervorgehen würde. Es zeigt sich die kritische Ungeschicklichkeit und die logische Willkür Tertullians, wenn er voraussetzt, was erst zu beweisen war, daß das Buch Henoch eine so alte Schrift sei.

Zweite Abtheilung.

Montanistische Schriften.

Wir machen den Uebergang zu dieser Abtheilung mit einer Schrift, in welcher Tertullian nicht mehr bloß die zweite Ehe, wie in dem ersten Buche ad uxorem für etwas Unrathsames erklärt, sondern eine solche schon als Montanist deutlich genug ganz verdammt: seine Schrift de exhortatione castitatis. Und doch findet sich sonst das Montanistische in dieser Schrift nur leise angedeutet, keine ausführliche Berufung auf die neuen Offenbarungen, eine durch Rigaltius bekannt gemachte Stelle ausgenommen [1]). Tertullian gebrauchte hier absichtlich diese Mäßigung, weil er an einen Mann aus der Mitte der katholischen Kirche schrieb, den er von dessen eignem Stand-

---

1) S. unten.

punkte aus überzeugen wollte. Es war hier allerdings ja Alles schon vorbereitet durch die Denkweise über das ehelose Leben, die wir schon in dem ersten Buche ad uxorem bei ihm bemerkt haben, das, was er in manchen paulinischen Stellen zu finden meinte, und die Konsequenzen, welche seine eigenthümliche Logik daraus abzuleiten wußte. Er schreibt an einen Mann, den er ermahnen wollte, nach dem Tode seiner ersten Frau nicht wieder zu heirathen. Es ist dieses Buch überhaupt durch eine bei dem Tertullian ungewöhnliche Ruhe und Milde der Polemik, die Besonnenheit der Entwicklung ohne die Sprünge, die er sonst zu machen pflegt, ausgezeichnet; welche Eigenthümlichkeit wohl eben daher zu erklären sein mag, weil die Schrift nicht sowohl eine Streitschrift als eine paränetische ist. Tertullian ist beseelt von dem Verlangen, nicht den Widersacher ganz zu nichte zu machen, sondern einen Freund zur Anerkennung der Grundsätze hinzuführen, welche ihm selbst als die einzig rechten erschienen. Dies giebt sich gleich in der milden anspruchslosen Weise, in welcher diese Schrift beginnt, zu erkennen. Er verwahrt sich gegen den Vorwurf, als wenn er seinem Freunde Gesetze vorschreibe in Hinsicht dessen, was derselbe mit seinem eigenen Glauben und Gewissen ausmachen sollte. Er meint nämlich, da er durch die Schwäche des Fleisches könnte fortgerissen werden, anders zu handeln, als der Glaube und der Geist es von ihm verlangten, so werde es heilsam sein, wenn in diesem Kampfe dem eigenen Glauben ein fremder Rath zu Hülfe komme. Es erhellet nun aber auch gleich, daß Tertullian von dem Gesichtspunkt, von dem wir schon früher gesprochen haben, daß zum Gipfel der Heiligkeit das ehelose Leben gehöre, von Anfang an ausgeht, wenn auch noch andere Gründe hinzukommen.

Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch sollte zur Aehnlichkeit mit Gott fortschreitend sich entwickeln, heilig zu sein, wie Gott heilig ist. Zu einer solchen Heiligkeit rechnet aber Tertullian von seinem asketischen Gesichtspunkte aus die

putzen, wie Astrologie und dergleichen, von der Mittheilung gefallener Geister abgeleitet wird. Nun aber wurde das Buch Henoch von Anderen als ein untergeschobenes, der Sammlung der heiligen Schriften fremdes betrachtet. Tertullian behauptet dagegen, nach einer falschen Deutung der Stelle 2 Tim. 3, 16: eine jede Schrift, die zur Erbauung diene, sei eine von Gott eingegebene; und namentlich jede Schrift, die von Christus zeuge: „Da aber Henoch auch von dem Herrn verkündigt hat, so ist von uns wenigstens nichts zu verwerfen, was uns angeht.“ Es liegt dem, was Tertullian sagt, der Gedanke zum Grunde, daß Christus Mittelpunkt der heiligen Schrift sei, Mittelpunkt aller Eingebung des göttlichen Geistes. Aber freilich erhellt, welcher unbestimmte Begriff von den Merkmalen göttlicher Eingebung und dem, was zur heiligen Schrift gehöre, daraus hervorgehen würde. Es zeigt sich die kritische Ungeschicklichkeit und die logische Willkür Tertullians, wenn er voraussetzt, was erst zu beweisen war, daß das Buch Henoch eine so alte Schrift sei.

Zweite Abtheilung.

Montanistische Schriften.

Wir machen den Uebergang zu dieser Abtheilung mit einer Schrift, in welcher Tertullian nicht mehr bloß die zweite Ehe, wie in dem ersten Buche ad uxorem für etwas Unrathsames erklärt, sondern eine solche schon als Montanist deutlich genug ganz verdammt: seine Schrift de exhortatione castitatis. Und doch findet sich sonst das Montanistische in dieser Schrift nur leise angedeutet, keine ausführliche Berufung auf die neuen Offenbarungen, eine durch Rigaltius bekannt gemachte Stelle ausgenommen [1]). Tertullian gebrauchte hier absichtlich diese Mäßigung, weil er an einen Mann aus der Mitte der katholischen Kirche schrieb, den er von dessen eignem Stand-

1) S. unten.

punkte aus überzeugen wollte. Es war hier allerdings ja Alles schon vorbereitet durch die Denkweise über das ehelose Leben, die wir schon in dem ersten Buche ad uxorem bei ihm bemerkt haben, das, was er in manchen paulinischen Stellen zu finden meinte, und die Konsequenzen, welche seine eigenthümliche Logik daraus abzuleiten wußte. Er schreibt an einen Mann, den er ermahnen wollte, nach dem Tode seiner ersten Frau nicht wieder zu heirathen. Es ist dieses Buch überhaupt durch eine bei dem Tertullian ungewöhnliche Ruhe und Milde der Polemik, die Besonnenheit der Entwicklung ohne die Sprünge, die er sonst zu machen pflegt, ausgezeichnet; welche Eigenthümlichkeit wohl eben daher zu erklären sein mag, weil die Schrift nicht sowohl eine Streitschrift als eine paränetische ist. Tertullian ist beseelt von dem Verlangen, nicht den Widersacher ganz zu nichte zu machen, sondern einen Freund zur Anerkennung der Grundsätze hinzuführen, welche ihm selbst als die einzig rechten erschienen. Dies giebt sich gleich in der milden anspruchslosen Weise, in welcher diese Schrift beginnt, zu erkennen. Er verwahrt sich gegen den Vorwurf, als wenn er seinem Freunde Gesetze vorschreibe in Hinsicht dessen, was derselbe mit seinem eigenen Glauben und Gewissen ausmachen sollte. Er meint nämlich, da er durch die Schwäche des Fleisches könnte fortgerissen werden, anders zu handeln, als der Glaube und der Geist es von ihm verlangten, so werde es heilsam sein, wenn in diesem Kampfe dem eigenen Glauben ein fremder Rath zu Hülfe komme. Es erhellet nun aber auch gleich, daß Tertullian von dem Gesichtspunkt, von dem wir schon früher gesprochen haben, daß zum Gipfel der Heiligkeit das ehelose Leben gehöre, von Anfang an ausgeht, wenn auch noch andere Gründe hinzukommen.

Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch sollte zur Aehnlichkeit mit Gott fortschreitend sich entwickeln, heilig zu sein, wie Gott heilig ist. Zu einer solchen Heiligkeit rechnet aber Tertullian von seinem asketischen Gesichtspunkte aus die

Alles zu meiden und abzuwehren, was irgendwie dazu dienen könnte, einen Entschuldigungsgrund für die Sünde als eine That der Unfreiheit zu suchen, ihren Ursprung anderswoher als aus dem freien Willen abzuleiten. Gegen die Berufung auf eine Versuchung vom Satan, von dem der böse Gedanke und Vorsatz herrühre, behauptet er: die Versuchung des Satan setze bei jedem Menschen, wie bei dem ersten, den bösen Willen voraus, sie schaffe denselben nicht; derselbe gebe ihr den Anschließungspunkt. „So ist — sagt er — das Werk des Teufels allein, zu versuchen, was in dir ist, ob du willst. Aber wenn du gewollt hast, so folgt daraus, daß er dich sich unterwirft, indem er nicht den Willen in dir gewirkt, sondern den Besitz deines Willens vorgefunden hat [1]."

Am schwersten konnte es dem Tertullian werden, die von der Gegenpartheí angeführten Gründe, aus der von dem Apostel Paulus ausdrücklich gegebenen Erlaubniß der Schließung einer zweiten Ehe zu widerlegen. Wenn man nun in Allem, was er darüber sagt, nur sophistische Verdrehung hat finden wollen, so müssen wir doch dagegen behaupten, daß manches tiefere Wahre, obgleich falsch angewandt, hier zum Grunde liegt. Tertullian meinte, es komme darauf an, nicht bloß den allgemein bekannten, offenbaren Willen Gottes zu erkennen, sondern auch den mehr im Verborgenen angedeuteten [2]. Wir finden so bei ihm zuerst in ethischer Beziehung aufgestellt jene Unterscheidung, welche später auf ganz andere Weise in dogmatischer Beziehung angewandt wurde, die Unterscheidung zwischen einem verborgenen und einem geoffenbarten

---

1) Ita diaboli opus unum est, tentare quod in te est, an velis. At ubi voluisti, sequitur ut te sibi subigat, non operatus in te voluntatem, sed nactus possessionem voluntatis. Cap. 2.

2) Alte et impresse recogitandum esse dico dei voluntatem, quid etiam in occulto velit. Quae enim in manifesto, scimus omnes, eaque ipsa qualiter in manifesto sint, perspiciendum est. Cap. 3.

Willen. Er versteht aber unter dem verborgenen Willen Gottes keineswegs einen nicht durch die göttliche Offenbarung ausgedrückten, sondern das, was die nicht bloß oberflächliche Betrachtungsweise des Geistes erkennen kann, sondern was nur durch tieferes Eingehen des Geistes in den Zusammenhang des göttlichen Wortes verstanden wird, was man erst erkennen lernt durch genaueres Nachdenken und sorgfältigere Vergleichung der einzelnen Aussprüche.

Wenn wir uns klar machen wollen, wie sich Tertullian das Verhältniß der neuen Offenbarungen des Parakleten zu jenem verborgenen Willen Gottes gedacht habe, wird sich uns ergeben, daß nach seiner Ansicht das, was ein Jeder durch tieferes Nachdenken in der heiligen Schrift finden muß, durch die neuen Offenbarungen als der eigentliche Wille Gottes ausdrücklich bezeichnet und zum Bewußtsein gebracht worden. Nun behauptet Tertullian: das, was nur als bedingte Erlaubniß, mit Rücksicht auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Schwäche, gestattet worden, das kann nicht der unbedingte Wille Gottes, der Wille Gottes an sich, das an sich Höchste sein, das, was zu dem eigentlichen christlichen Ideal gehört, das der Idee nach im Christenthum Begründete. So liegt in seiner Behauptung die Wahrheit, daß es keine zwiefache christliche Moral, eine höhere und niedere, geben könne, sondern nur Einen Standpunkt der christlichen Vollkommenheit, dem alle Christen nachstreben sollen. Es würde demnach jene damals in der Kirchenlehre schon immer mehr um sich greifende Unterscheidung zwischen dem Gebot oder Gesetz für alle Christen und dem, was nur zu den Rathschlägen christlicher Vollkommenheit gehören sollte, hinschwinden; es würde sich kein Unterschied zwischen dem pflichtmäßig Gebotenen und dem Erlaubten machen lassen, so daß der höhere Standpunkt christlicher Vollkommenheit auch das Erlaubte für das christliche Prinzip in Anspruch nehmen sollte. Das Erlaubte wäre nach Tertullian nur das mit Rücksicht auf einen gewissen Stand-

Alles zu meiden und abzuwehren, was irgendwie dazu dienen könnte, einen Entschuldigungsgrund für die Sünde als eine That der Unfreiheit zu suchen, ihren Ursprung anderswoher als aus dem freien Willen abzuleiten. Gegen die Berufung auf eine Versuchung vom Satan, von dem der böse Gedanke und Vorsatz herrühre, behauptet er: die Versuchung des Satan setze bei jedem Menschen, wie bei dem ersten, den bösen Willen voraus, sie schaffe denselben nicht; derselbe gebe ihr den Anschließungspunkt. „So ist — sagt er — das Werk des Teufels allein, zu versuchen, was in dir ist, ob du willst. Aber wenn du gewollt hast, so folgt daraus, daß er dich sich unterwirft, indem er nicht den Willen in dir gewirkt, sondern den Besitz deines Willens vorgefunden hat [1]."

Am schwersten konnte es dem Tertullian werden, die von der Gegenparthei angeführten Gründe, aus der von dem Apostel Paulus ausdrücklich gegebenen Erlaubniß der Schließung einer zweiten Ehe zu widerlegen. Wenn man nun in Allem, was er darüber sagt, nur sophistische Verdrehung hat finden wollen, so müssen wir doch dagegen behaupten, daß manches tiefere Wahre, obgleich falsch angewandt, hier zum Grunde liegt. Tertullian meinte, es komme darauf an, nicht bloß den allgemein bekannten, offenbaren Willen Gottes zu erkennen, sondern auch den mehr im Verborgenen angedeuteten [2]. Wir finden so bei ihm zuerst in ethischer Beziehung aufgestellt jene Unterscheidung, welche später auf ganz andere Weise in dogmatischer Beziehung angewandt wurde, die Unterscheidung zwischen einem verborgenen und einem geoffenbarten

1) Ita diaboli opus unum est, tentare quod in te est, an velis. At ubi voluisti, sequitur ut te sibi subigat, non operatus in te voluntatem, sed nactus possessionem voluntatis. Cap. 2.

2) Alte et impresse recogitandum esse dico dei voluntatem, quid etiam in occulto velit. Quae enim in manifesto, scimus omnes, eaque ipsa qualiter in manifesto sint, perspiciendum est. Cap. 3.

Willen. Er versteht aber unter dem verborgenen Willen Gottes keineswegs einen nicht durch die göttliche Offenbarung ausgedrückten, sondern das, was die nicht bloß oberflächliche Betrachtungsweise des Geistes erkennen kann, sondern was nur durch tieferes Eingehen des Geistes in den Zusammenhang des göttlichen Wortes verstanden wird, was man erst erkennen lernt durch genaueres Nachdenken und sorgfältigere Vergleichung der einzelnen Aussprüche.

Wenn wir uns klar machen wollen, wie sich Tertullian das Verhältniß der neuen Offenbarungen des Parakleten zu jenem verborgenen Willen Gottes gedacht habe, wird sich uns ergeben, daß nach seiner Ansicht das, was ein Jeder durch tieferes Nachdenken in der heiligen Schrift finden muß, durch die neuen Offenbarungen als der eigentliche Wille Gottes ausdrücklich bezeichnet und zum Bewußtsein gebracht worden. Nun behauptet Tertullian: das, was nur als bedingte Erlaubniß, mit Rücksicht auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Schwäche, gestattet worden, das kann nicht der unbedingte Wille Gottes, der Wille Gottes an sich, das an sich Höchste sein, das, was zu dem eigentlichen christlichen Ideal gehört, das der Idee nach im Christenthum Begründete. So liegt in seiner Behauptung die Wahrheit, daß es keine zwiefache christliche Moral, eine höhere und niedere, geben könne, sondern nur Einen Standpunkt der christlichen Vollkommenheit, dem alle Christen nachstreben sollen. Es würde demnach jene damals in der Kirchenlehre schon immer mehr um sich greifende Unterscheidung zwischen dem Gebot oder Gesetz für alle Christen und dem, was nur zu den Rathschlägen christlicher Vollkommenheit gehören sollte, hinschwinden; es würde sich kein Unterschied zwischen dem pflichtmäßig Gebotenen und dem Erlaubten machen lassen, so daß der höhere Standpunkt christlicher Vollkommenheit auch das Erlaubte für das christliche Prinzip in Anspruch nehmen sollte. Das Erlaubte wäre nach Tertullian nur das mit Rücksicht auf einen gewissen Stand-

punkt menschlicher Schwäche, welcher der christlichen Idee noch nicht zu entsprechen vermag, auf temporäre Weise Zugelassene. Wir werden erkennen müssen, daß Tertullian in dieser Beziehung das Recht auf seiner Seite hat, wenngleich er in dem irrt, was er für christliche Vollkommenheit erklärt, und irrt auch in der Beziehung, daß er auf die Mannichfaltigkeit der eigenthümlichen Lebensverhältnisse, die Einheit der sittlichen Idee in der Mannichfaltigkeit keine Rücksicht nimmt. Das macht den großen Unterschied in dieser Beziehung zwischen dem Tertullian und dem Apostel Paulus, der in einer gewissen Vorliebe für das ehelose Leben, als das ohne alle Störung dem Verbreitungsprozeß des Reiches Gottes geweihte, mit dem Tertullian übereinkam. In dieser letzteren Beziehung fand er nun auch bei dem Apostel Paulus einen Anschließungspunkt für seine Meinung; aber in der andern Beziehung war er unfähig, die Weisheit des das Objektive und Subjektive in der Sittenlehre mit so großer Besonnenheit und Geistesfreiheit unterscheidenden Apostels recht zu verstehen. Wir müssen aber auch dabei berücksichtigen das, was ihn, seine Zeit und noch weit spätere Zeiten, wie wir schon oben bemerkt haben, an dem rechten geschichtlichen Verständniß des Apostels hinderte.

Die Art, wie Tertullian jene Aussprüche des Apostels Paulus im Verhältniß zu einander erklärt, ist wichtig für das Verständniß seines Inspirationsbegriffes im Zusammenhange mit dem Ganzen seiner montanistischen Anschauungsweise. Er unterscheidet nämlich, was der Apostel als seinen bloß menschlichen Rath, und was er als Gebot des Herrn vermöge seiner Erleuchtung durch den Geist mit göttlichem Ansehen vorgetragen habe, was ihm das eigentliche Apostolische ist. Er hält jene Stelle, wo Paulus sagt, daß auch er meine den heiligen Geist zu haben, zusammen mit dem, was Paulus als ausdrückliches Wort des Herrn vorgetragen hat, und findet in Beidem dasselbe, das eigentlich Göttliche im Gegensatz gegen das bloß

Menschliche, als menschliche Meinung Vorgetragene [1]). Er unterscheidet die allgemeine Wirksamkeit des heiligen Geistes in allen Christen von der eigenthümlichen, spezifischen Einwirkung desselben auf die Apostel. Diesen schreibt er die Fülle der Geistesgaben zu, während er nur einzelne bei den übrigen Christen anerkennt, indem er sagt: „Denn die Apostel haben den heiligen Geist im eigentlichen Sinne, da sie ihn vollkommen haben in den Werken der Prophetie und in der Wirksamkeit der Wunder und den Erweisungen der Zungengabe, nicht bloß theilweise wie die Uebrigen [2]). Wir werden erst später zu untersuchen haben, was Tertullian unter der Zungengabe versteht. Hier müssen wir nur bemerken, daß er als Montanist das übernatürlich Wunderbare und das Ekstatische besonders hervorhebt. Darnach wird er nun in den Schriften der Apostel unterschieden haben das bloß Menschliche und das unmittelbar Göttliche, in einem höheren Ansehen Gesprochene. Wenn in seinem Inspirationsbegriffe dies das Richtige ist, daß er die Einwirkung des göttlichen Geistes nicht auf Alles gleichmäßig anwendet, sondern verschiedene Abstufungen unterscheidet, so ist dabei das Falsche, was mit seinem montanistischen Supernaturalismus zusammenhängt, daß er zwischen dem Göttlichen und Menschlichen bei den Aposteln einen solchen Gegensatz macht, nicht das harmonische Zusammenwirken des Göttlichen und Menschlichen anerkennt. So beschränkt er ja auch falsch, dem Sinne des Apostels zuwider, was er von seinem Bewußtsein, durch den heiligen Geist beseelt zu werden, gesagt hat, nur auf gewisse Aussprüche desselben mit Ausschließung der übrigen. Von jenem falschen Gesichtspunkte ausgehend behauptet er, daß, was Paulus in jener apostolischen Machtvollkommenheit als consilium vorgetragen habe, da-

1) Die Unterscheidung: hominis prudentis consilium und spiritus sancti consilium.

2) Ibid.

durch das Ansehen eines praeceptum gewinne [1]). Das Wahre dabei ist wieder der Gegensatz gegen die Unterscheidung zwischen consiliis und praeceptis.

Die Untersagung der zweiten Ehe wird von Tertullian zu dem Eigenthümlichen, was den neutestamentlichen Standpunkt auszeichnet, zum Unterschiede von dem alttestamentlichen gerechnet. Es gehört zu den Verdiensten des Montanismus, diese Unterscheidung mehr hervorgehoben zu haben im Gegensatz mit der gewöhnlichen Vermischung beider Standpunkte, wenngleich der Montanismus von einer andern Seite wieder selbst durch das, was der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums dienen sollte, in den alttestamentlichen Standpunkt durch ein neues gesetzliches Wesen und durch ein neues Prophetenthum, das an die Spitze der Kirchenleitung gesetzt wurde, zurückführt. Bei Tertullian liegen hier auch in diesem Buche die montanistischen Ideen zu Grunde, wenngleich nicht so klar ausgesprochen und entwickelt hervortretend. Auf dem alttestamentlichen Standpunkt herrscht der Verbreitungsprozeß des Reiches Gottes in der Vermehrung der Menschheit vor. Von dem neutestamentlichen Standpunkte aus mußte die intensive Entwicklung des Reiches Gottes durch die vollkommenere Heiligkeit mehr hervortreten. Die vorhandene Menschheit sollte das Reich Gottes in sich aufnehmen und von demselben durchdrungen werden. Es bedurfte keiner Vermehrung der Menschheit. Tertullian betrachtete zumal als Montanist das Ende der Welt als etwas nahe Bevorstehendes [2]). „Der Anfang ist immer ein weiterer; deßhalb pflanzt

---

1) Factum est jam non consilium divini spiritus, sed pro ejus majestate praeceptum. Ibid.

2) Tertullian stellt die Worte des Paulus 1 Kor. 7, 29: „Ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν, τὸ λοιπόν“ nach der damaligen nordafrikanischen Uebersetzung, welche er so versteht: „Es ist nur noch eine kurze Zeit für die Dauer der Welt übrig“, entgegen den Worten der Genesis von dem Wachsthum des Menschengeschlechts. Tempus jam in collecto esse, restare, ut et qui uxores habent tanquam non habentes agant. Cap. 6.

man einen Wald und läßt ihn wachsen, um ihn zu seiner Zeit zu fällen. Der Wald ist die alte Verfassung, die von dem neuen Evangelium beschnitten wird, durch welches auch die Art an die Wurzel der Bäume gelegt wird. So ist auch jenes: „Auge um Auge, Zahn um Zahn" schon veraltet, seitdem die Zeit der Jugend gekommen ist." Er erkennt also in der Bergpredigt den Gegensatz des neuen christlichen Standpunktes gegen den juridisch-theokratischen, durch die Rohheit des erst noch zu erziehenden Volks bedingten im alten Testamente. Er bezeichnet diesen neuen Standpunkt als den der Jugend [1]). Wie nun also eine Kindheit und Jugend der Entwicklung hier gesetzt wird, schließt sich auch der Standpunkt des gereiften Mannesalters an, zu dem die fortschreitenden Offenbarungen des Paraklet hinführen sollten.

Zu dieser Unterscheidung des alt- und des neutestamentlichen Standpunktes, im Gegensatz gegen die immer mehr ausgebildete Vermischung beider mit einander, gehört auch die Art, wie Tertullian die Idee des allgemeinen Priesterthums geltend macht. Zwar dürfen wir nicht glauben, daß diese Anschauungsweise erst durch den Montanismus hervorgehoben worden, und daß Tertullian erst durch seinen Montanismus dazu gekommen sei. Wir haben ja schon früher gesehen, wie diese Anschauungsweise dem ursprünglichen christlichen Geist entspricht, aber durch eine neu aufkommende priesterliche Richtung immer mehr überwältigt zu werden drohte. Tertullian selbst tritt zuweilen, wo sein polemisches Interesse im Kampfe mit den Laien ihn dazu führt, als Gegner dieser Denkweise auf; aber allerdings mußte der Montanismus, indem er das freie Walten des Geistes dem hierarchischen und traditionellen Wesen entgegenstellte, dazu dienen, das Bewußtsein des allgemei-

---

1) Jam senuit, ex quo juvenuit, eine von den Antithesen, in denen sich Tertullian gefällt.

nen christlichen Priesterthums lebendiger zu machen, und dies können wir bei Tertullian wohl erkennen.

Die Vertheidiger der zweiten Ehe beriefen sich auf die Stellen Tit. 1, 6 und 1 Tim. 3, 2, und folgerten: da hier nur von den Bischöfen und Diakonen dies verlangt werde, daß ein Jeder nur eine einmalige Ehe geschlossen haben solle, so gehe daraus hervor, daß dies von den übrigen Christen nicht verlangt werden könne. Dies bestreitet nun Tertullian durch die Anwendung der allgemeinen Idee des Priesterthums auf alle Christen überhaupt, indem er sagt: „Wir sind Thoren, wenn wir glauben, daß, was den Priestern nicht erlaubt ist, den Laien erlaubt sei. Sind wir Laien nicht auch Priester? Es ist geschrieben: Er hat uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott und seinem Vater. Nur das Ansehen der Kirche hat den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien gemacht und die durch die Verbindung des geweihten Standes geheiligte Würde. Wo kein Kollegium der Geistlichen ist, theilst du das Abendmahl aus und taufest du, und bist Priester für dich allein. Aber wo ihrer drei sind, ist eine Gemeinde, wenn es auch Laien sind; denn Jeder lebt seines Glaubens, und es gilt bei Gott kein Ansehn der Person; weil, wie auch der Apostel sagt, nicht die Hörer, sondern die Ausüber des Gesetzes werden bei Gott gerechtfertigt werden." Wir finden hier die schon in dem vormontanistischen Buche von der Taufe durchgeführte Anschauungsweise, daß alle Christen, desselben ursprünglichen Priesterthums theilhaft, wie das Wort zu verkündigen, so auch die Sakramente zu verwalten fähig und berechtigt seien, daß nur die Nothwendigkeit eines gegliederten kirchlichen Organismus in der Gemeinschaft der gleichartigen Brüder die Sonderung von Geistlichen und Laien gegründet habe, welcher, außer in Fällen der Noth, die Einzelnen sich unterordnen müßten. Es ist ferner hier wieder merkwürdig jene geistige Auffassung des Begriffs von der Kirche, im Streit mit andern Elementen des Tertullianischen Geistes, als zum

Grunde liegend das Ursprüngliche der gemeinsamen Beziehung zu Christus, was mit jener Idee des allgemeinen Priesterthums genau zusammenhängt. Aus dieser allgemeinen Berechtigung zum Priesterthum schließt nun Tertullian auch auf die allgemeine Befähigung in Hinsicht der religiös-sittlichen Erfordernisse, die bei Allen vorhanden sein müßten. Er sagt: „Hast du nun alle Priesterrechte, so mußt du auch in jeder Hinsicht den priesterlichen Wandel haben. Willst du taufen, das Abendmahl weihen als Einer, der in einer zweiten Ehe lebt? Um wie viel strafbarer ist es, wenn ein Laie, der in einer zweiten Ehe lebt, als Priester handelt, da selbst der Priester durch die zweite Ehe das Recht, als Priester zu handeln, verliert? Aber du sagst: Der Nothfall wird Nachsicht finden. Es findet kein Nothfall, der vermieden werden könnte, Entschuldigung. Laß dich nicht zur zweiten Ehe verleiten, so wirst du nicht in den Nothfall kommen, das zu verwalten, was Einer, der in einer solchen sich befindet, nicht verwalten darf. Gott will, wir sollen Alle so beschaffen sein, daß wir überall zur Verwaltung seiner Sakramente geeignet seien. Ein Gott, Ein Glaube, Ein Gesetz des Lebens. Ja sogar, wie könnten aus Laien Priester erwählt werden, wenn nicht schon die Laien das beobachten, was zum Priesterstande erfordert wird?" Wir müssen hierbei daran denken, wie damals die Geistlichen, ohne daß es besondere Vorbereitungsanstalten für dieselben gegeben hätte, mitten aus dem Schooße der Laien hervorzugehen pflegten.

Tertullian geht bei seiner Bestreitung der zweiten Ehe von zwei eigentlich einander widersprechenden Elementen aus; wie wir schon früher diesen Widerstreit bei ihm bemerkt haben. Einerseits nämlich geht er aus von der erst durch das Christenthum zum Bewußtsein gebrachten tieferen geistigen Auffassung von der Ehe als einer geistigen Gemeinschaft, betrachtet als das Wesen derselben eine höhere geistige Einheit, wodurch die geschlechtliche Differenz ausgeglichen werde; was also dazu hätte führen müssen, eine hohe sittliche Bedeutung diesem

Verhältniß zuzuschreiben, und ihn fern davon hätte halten müssen, den Cölibat über das eheliche Leben zu erheben. Von der andern Seite verleitete ihn seine einseitige asketische Richtung, gerade im Gegentheil die Ehe des sinnlichen Elements wegen herabzusetzen, als das im eigentlichen Sinn zu Erstrebende den Cölibat zu bezeichnen, und die Ehe hingegen nur als einen nothwendigen Mangel zu betrachten; so daß der Polemik gegen die zweite Ehe eigentlich eine Empfehlung des Cölibats zum Grunde liegt. Das Vermittelnde in diesen widersprechenden Elementen werden wir darin finden, daß die Einheit zwischen der geistigen und leiblichen Verbindung, das Zusammengehörige der beiden Elemente vermöge eben jenes falschen Gegensatzes gegen die Sinnlichkeit von ihm nicht erkannt wird, und daher auch bei allem Schönen, was er über den christlichen Begriff der Ehe sagt, doch ein vollständiges Verständniß dieser ethischen Idee bei ihm nicht durchdringen kann.

Wie dem Verbot der zweiten Ehe jener asketische Gegensatz gegen das eheliche Leben überhaupt zum Grunde liegt, dieses tritt stark hervor, wenn Tertullian das ehelose Leben selig preist, weil hier jenes sinnliche Element ganz fehle, welches er schon als etwas dem stuprum Verwandtes bezeichnet[1]. So schließt er daher: Wenn das Gesagte gegen die Ehe überhaupt gerichtet werden könnte, um wie viel mehr wird es seine Anwendung finden, wenn Einer von der ihm durch Gott ertheilten Nachsicht durch Eheschließung, was er als Herablassung zur menschlichen Schwäche betrachtet, Gebrauch gemacht hat, und nachdem ihm seine Frau entrissen worden, doch von Neuem zu heirathen verlange. Es war einem Solchen nicht genug, von der ersten Stufe der Vollkommenheit herabgesunken zu sein, er sinkt von der zweiten zur dritten herab, und wird endlich

1) Ideo optimum est homini mulierem non attingere, et ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate. Cap. 9.

immer tiefer sinken, weil er mit dem von Gott ihm gesetzten Maaß in der Befriedigung seiner Sinnlichkeit sich nicht begnügt [1]).

Charakteristisch tritt auch hier, wie wir schon bei einem andern Buche bemerkt haben, jene einseitig asketische Richtung in der Entweltlichung und in dem Hinstreben zum Jenseitigen bei ihm hervor, wenn er das Verlangen, eine Nachkommenschaft zu hinterlassen, als etwas des Christen Unwürdiges, als ein noch Befangensein in der Welt bezeichnet in diesen Worten: „Wird der Knecht des Herrn Erben verlangen, er, der sich selbst aus der Welt enterbt hat? Und wer wird deßhalb die Ehe wieder verlangen, weil er von der ersten keine Kinder hat? Es wird ihm also das das Erste sein, daß er länger leben will, da der Apostel selbst zum Herrn hineilt.“ Er sagt daher ironisch [2]): „Gewiß ist ein Solcher der Freieste in den Verfolgungen, der Standhafteste im Märtyrerthum, der Bereitwilligste im Mittheilen, der Gemäßigtste im Erwerb. Endlich wird er in sicherer Ruhe sterben, wenn er Söhne hinterläßt, vielleicht solche, welche ihm die Leichenfeier halten können. Werden solche Leute also auch von der Sorge für das öffentliche Gemeinwesen geleitet? daß die Staaten nicht zu Grunde gehen, wenn sie keine Nachkommenschaft erhalten, daß Gesetz, Recht und Verkehr nicht sinken, daß die Tempel nicht verlassen werden, daß es nicht an Solchen fehle, welche ausrufen: Mit den Christen vor die wilden Thiere!“ Hier tritt die antipolitische Richtung der asketischen Uebertreibung, der Mangel der rechten Durchdringung des Religiösen und Ethischen am stärksten hervor, wodurch jene Beschuldigung der Heiden gegen das christliche Leben, gegen welche wir Tertullian die Christen im apologeticus vertheidigen gehört haben, ein Recht erlangen konnte.

---

1) Ibid. 2) Cap. 12.

Verhältniß zuzuschreiben, und ihn fern davon hätte halten müssen, den Cölibat über das eheliche Leben zu erheben. Von der andern Seite verleitete ihn seine einseitige asketische Richtung, gerade im Gegentheil die Ehe des sinnlichen Elements wegen herabzusetzen, als das im eigentlichen Sinn zu Erstrebende den Cölibat zu bezeichnen, und die Ehe hingegen nur als einen nothwendigen Mangel zu betrachten; so daß der Polemik gegen die zweite Ehe eigentlich eine Empfehlung des Cölibats zum Grunde liegt. Das Vermittelnde in diesen widersprechenden Elementen werden wir darin finden, daß die Einheit zwischen der geistigen und leiblichen Verbindung, das Zusammengehörige der beiden Elemente vermöge eben jenes falschen Gegensatzes gegen die Sinnlichkeit von ihm nicht erkannt wird, und daher auch bei allem Schönen, was er über den christlichen Begriff der Ehe sagt, doch ein vollständiges Verständniß dieser ethischen Idee bei ihm nicht durchdringen kann.

Wie dem Verbot der zweiten Ehe jener asketische Gegensatz gegen das eheliche Leben überhaupt zum Grunde liegt, dieses tritt stark hervor, wenn Tertullian das ehelose Leben selig preist, weil hier jenes sinnliche Element ganz fehle, welches er schon als etwas dem stuprum Verwandtes bezeichnet[1]). So schließt er daher: Wenn das Gesagte gegen die Ehe überhaupt gerichtet werden könnte, um wie viel mehr wird es seine Anwendung finden, wenn Einer von der ihm durch Gott ertheilten Nachsicht durch Eheschließung, was er als Herablassung zur menschlichen Schwäche betrachtet, Gebrauch gemacht hat, und nachdem ihm seine Frau entrissen worden, doch von Neuem zu heirathen verlange. Es war einem Solchen nicht genug, von der ersten Stufe der Vollkommenheit herabgesunken zu sein, er sinkt von der zweiten zur dritten herab, und wird endlich

---

1) Ideo optimum est homini mulierem non attingere, et ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate. Cap. 9.

immer tiefer sinken, weil er mit dem von Gott ihm gesetzten Maaß in der Befriedigung seiner Sinnlichkeit sich nicht begnügt [1]).

Charakteristisch tritt auch hier, wie wir schon bei einem andern Buche bemerkt haben, jene einseitig asketische Richtung in der Entweltlichung und in dem Hinstreben zum Jenseitigen bei ihm hervor, wenn er das Verlangen, eine Nachkommenschaft zu hinterlassen, als etwas des Christen Unwürdiges, als ein noch Befangensein in der Welt bezeichnet in diesen Worten: „Wird der Knecht des Herrn Erben verlangen, er, der sich selbst aus der Welt enterbt hat? Und wer wird deßhalb die Ehe wieder verlangen, weil er von der ersten keine Kinder hat? Es wird ihm also das das Erste sein, daß er länger leben will, da der Apostel selbst zum Herrn hineilt.“ Er sagt daher ironisch [2]): „Gewiß ist ein Solcher der Freieste in den Verfolgungen, der Standhafteste im Märtyrerthum, der Bereitwilligste im Mittheilen, der Gemäßigtste im Erwerb. Endlich wird er in sicherer Ruhe sterben, wenn er Söhne hinterläßt, vielleicht solche, welche ihm die Leichenfeier halten können. Werden solche Leute also auch von der Sorge für das öffentliche Gemeinwesen geleitet? daß die Staaten nicht zu Grunde gehen, wenn sie keine Nachkommenschaft erhalten, daß Gesetz, Recht und Verkehr nicht sinken, daß die Tempel nicht verlassen werden, daß es nicht an Solchen fehle, welche ausrufen: Mit den Christen vor die wilden Thiere!“ Hier tritt die antipolitische Richtung der asketischen Uebertreibung, der Mangel der rechten Durchdringung des Religiösen und Ethischen am stärksten hervor, wodurch jene Beschuldigung der Heiden gegen das christliche Leben, gegen welche wir Tertullian die Christen im apologeticus vertheidigen gehört haben, ein Recht erlangen konnte.

---

1) Ibid. 2) Cap. 12.

jenes geistige Element ganz von dem sinnlichen loszureißen; wie späterhin aus dieser asketischen Trennung das unnatürliche Verhältniß der Syneisakten hervorging. So sagt Tertullian schon [1]): „Du mögest eine geistliche Gefährtin haben; nimm eine von den Wittwen zu dir, geschmückt mit Glauben, welche die Armuth zur Mitgift bringt, durch ihr Alter verwahrt ist. Dann wirst du eine gute Ehe geschlossen haben. Wenn von solchen Frauen die Rede ist, dann ist es Gott wohlgefällig, daß man auch mehrere solcher habe.“ So tritt die Freundschaft an die Stelle der ehelichen Liebe.

Von jenem Gesichtspunkte aus entwickelte sich bei Tertullian schon ein solcher Begriff von der geistlichen Vollkommenheit des Cölibats, daß er den Unverehelichten wie den Märtyrern das Anrecht darauf, nach dem Tode unmittelbar in's Paradies zu gelangen, zusprach. Aus einer solchen Idee, im Zusammenhange mit jenem Begriff von einem besondern Priesterthum, welchem auch das Nichtverständniß des göttlichen Lebens als allgemeines Verklärungsprinzip für alles Menschliche zum Grunde lag, konnte nun auch schon die Meinung hervorgehen, daß zur Würde des Priesterthums eigentlich der Cölibat gehöre, wie Tertullian sagt [2]): „Wie viele Männer und Frauen aus dem Stande der Ehelosen finden sich unter den Ordinirten, welche lieber mit Gott einen ehelichen Bund schließen wollen, welche sich schon zu Söhnen jener Keuschheit machten, indem sie in sich die Fleischeslust ganz ertödteten, und jenes Ganze, was in das Paradies nicht konnte zugelassen werden. Daher vorauszusetzen ist, daß Diejenigen, welche in das Paradies aufgenommen werden wollen, endlich ablassen müssen von jener Sache, von welcher das Paradies unberührt ist.“

---

1) Cap. 12.

2) Cap. 13: Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur.

Bei dieser Stelle ist noch insbesondere dies merkwürdig, daß zu den Ordinirten auch Frauen gerechnet werden; woraus folgt, daß man der Ordination der Diakonissinnen diese Bedeutung wie jeder andern Ordination zuschrieb. So mußte der montanistische Geist zum Priestercölibat hinführen, und wir werden auch dies zu dem rechnen müssen, was aus dem Montanismus in die kirchliche Entwicklung übergegangen ist. Es tritt dies am stärksten hervor in einem Ausspruch der montanistischen Prophetin Priska oder Priscilla, auf den sich Tertullian beruft, welche Stelle aber in den gewöhnlichen Codicibus fehlt; ohne Zweifel nur des Anstoßes wegen ausgelassen, den man vom Standpunkt der gewöhnlichen Orthodoxie dabei fand, und sie ist durch Rigaltius zuerst herausgegeben worden: „Es wird auch durch die heilige Prophetin dieses verkündigt, daß nur ein heiliger Diener die heiligen Dinge zu verwalten versteht. Denn er bringt das Reinigende mit einander in Einklang, spricht er (der Geist), und sie sehen Gesichte, und indem sie ihr Angesicht hinabsenken, vernehmen sie auch offenbare Stimmen, so heilsame wie verborgene [1]).“ Es erhellt, daß hier die wahre Heiligkeit und Reinheit als von dem Cölibat unzertrennlich vorausgesetzt wird.

Wir haben schon früher gesehen, wie Tertullian auch im Heidenthum die Anklänge des Christlichen aufsucht, von der Idee ausgehend, daß der Satan ein Nachbildner des Göttlichen sei, ein Affe Gottes; wobei die tiefe Idee zum Grunde liegt, daß was in andern Religionen getrübt als unklare Ahnung, als Karikatur sich findet, Hinweisung auf das reine Element der Wahrheit im Christenthum sei. So sucht Tertullian auch aus den heidnischen Heiligthümern die Bedeutung

---

1) Cap. 10: Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.

der bloß einmaligen Ehe darzuthun [1]). Freilich kommt es bei solchen Vergleichungen darauf an, zu unterscheiden, was in der Analogie mit dem Christlichen und was in dem Gegensatz gegen dasselbe begründet ist; was Tertullian nicht immer auseinanderzuhalten weiß.

Wir gehen von dieser Schrift zu einer andern über, in welcher Tertullian denselben Gegenstand behandelt, seiner Schrift de monogamia.

Wir finden in dieser Schrift dieselben Ideen und Beweisführungen wie in der ersten, Manches weniger ausgeführt, aber auch mehrere neue Ideen und Entwicklungen. Das Unterscheidende zwischen diesen beiden Schriften ist besonders dies, daß Tertullian in der ersten mehr von dem gemeinsamen christlichen Standpunkte ausgeht, das Montanistische nur sehr leise auftreten läßt, hingegen in der andern der Montanismus weit heftiger und schroffer hervortritt. Er bezeichnet hier die Gegner des Montanismus als fleischlich Gesinnte, psychici, deßhalb, weil sie die durch den heiligen Geist mitgetheilten neuen Gaben nicht anerkennen, ihr fleischlicher Sinn für die Anerkennung der neuen Offenbarungen des heiligen Geistes unempfänglich ist. Derselbe fleischliche Sinn macht sie auch zu Gegnern der neuen, höheren Stufe der christlichen Lebensentwicklung, zu der die Kirche durch die neue Ausgießung des heiligen Geistes fortgeführt werden soll, läßt sie die sinnliche Begierde im Gegensatz mit den neuen, strengen Anforderungen an das christliche Leben festhalten, wie er sagt [2]): „Aber den Psychikern, welche den Geist nicht aufnehmen, gefällt nicht, was des Geistes ist." Die Montanisten hingegen bezeichnet er als Solche, welche die Anerkennung der Geistesgaben zu Geistlichgesinnten macht, welche daher mit Recht spiritales genannt werden [3]).

---

1) Cap. 13.
2) De monog. cap. 1.
3) Ibid.

Wenn der Montanismus neue Gesetze für das christliche Leben vorschrieb, wie eben jenes Gesetz in Beziehung auf die zweite Ehe, so wurde demselben eben dieses zum Vorwurf gemacht, daß er Dinge vorzuschreiben wage, die nicht aus der heiligen Schrift oder der bisherigen kirchlichen Ueberliefrung sich ableiten ließen, und daß er der christlichen Freiheit zuwider neue gesetzliche Lasten dem Menschen aufbürde. Tertullian beruft sich dagegen auf die johanneische Verheißung vom Paraklet, welcher Neues offenbaren sollte, was die Menschen zuerst nicht hätten fassen können. Wir wissen zwar aus dem Irenäus, daß es Solche gab, welche, wenn die Montanisten sich auf diese Stelle beriefen, das ganze Evangelium für unächt erklärten [1]). Bei dem Tertullian finden wir aber keine Spur davon, daß es irgend Jemanden hätte in den Sinn kommen können, die Aechtheit des Evangeliums, auf das sich die Montanisten beriefen, streitig zu machen; und es ist gewiß das Unhistorischste, wenn Gegner der Aechtheit jenes Evangeliums in der neusten Zeit wirklich gemeint haben, daß bei jenen Worten vom Paraklet eine Beziehung auf den Montanismus zu Grunde liege. In jenen Worten selbst findet sich ja durchaus nichts, was nicht in der Anwendung auf die Apostel allein als solche, die den Keim der in den Worten Christi enthaltenen Wahrheit weiter entwickeln und das darin Verhüllte zu klarem Bewußtsein führen sollten, seine Erledigung fände, nichts, was auf eine fernere Zeit der Kirche hinwiese. Wer durch die Streitigkeiten der montanistischen Zeit veranlaßt worden wäre, Christus Aehnliches sagen zu lassen, würde gewiß ganz anders sich ausgedrückt haben. Es findet sich ja auch in jenen Worten nichts, was nicht in den Verheißungen Christi über den heiligen Geist in den andern Evangelien seinen Anschließungspunkt und seine Analogie hätte. Es läßt sich auch gar nicht denken, daß ein Späterer sich so hätte

1) Iren. 3, 11. Die nachher sogenannten Aloger.

in das erste Entwicklungsstadium des Christenthums zurückversetzen können, um auf diese Weise über das Verhältniß der Lehre Christi in der Form, wie sie von ihm selbst vorgetragen worden, zu der von den Aposteln daraus abgeleiteten Entwicklung reden zu können. Tertullian war gewiß fern davon, zu meinen, daß jene Worte sich buchstäblich nur auf die neuen Offenbarungen des Paraklet zu seiner Zeit beziehen sollten. Er erkannte wohl, daß diese Worte sich zunächst auf die Apostel bezögen; nur meint er, daß sie hier noch keine erschöpfende Anwendung erhielten, sondern zugleich auch auf die fortschreitende Entwicklung des christlichen Lebens durch die fernere Ausgießung des heiligen Geistes angewandt werden müßten. Und gewiß wird man dem Tertullian Recht geben müssen sowohl in dem, wie wir früher gesehen haben, von ihm ausgesprochenen Grundsatz überhaupt, daß das, was zu den Aposteln im engeren Sinne gesagt ist, in gewisser Beziehung auch auf die Christen zu andern Zeiten angewandt werden muß, als auch in Beziehung auf die Anwendung dieser Stelle insbesondere auf die durch den heiligen Geist geleitete fortschreitende Entwicklung des christlichen Bewußtseins. Es kommt nur eben darauf an, den Sinn, in welchem diese Worte von den Aposteln insbesondere gelten, von dem Sinne ihrer allgemeineren Anwendung auch auf die nachapostolische Zeit recht zu sondern, und den Begriff von jener fortschreitenden christlichen Entwicklung, das Verhältniß derselben zu dem ursprünglichen, von Christus und den Aposteln herrührenden göttlichen Worte recht zu verstehen. Dieses hätte in dem Streit mit dem Montanismus zur Sprache kommen müssen. Darauf bezog sich das Irrthümliche bei ihm.

Man hielt den Montanisten mit Recht entgegen, daß durch eine solche Anwendung jener Worte auf die nachapostolische Zeit die Kirche aller Willkür Derer, die sich auf neue Offenbarungen beriefen und unter diesem Vorgeben neue zur Verfälschung des Christenthums gereichende Lehren vortrügen, preisgegeben

sei. Was antwortet Tertullian darauf?[1]) „Der dem Christenthum entgegengesetzte Geist wird aus der Verschiedenheit der Predigt hervorleuchten, indem er zuerst die Glaubensregel und dann erst die Lebensregel verfälscht; denn es muß die Verfälschung dessen, was der Ordnung nach das Erste ist, vorangehen, d. h. die Verfälschung des Glaubens, welcher den Geboten für das Leben vorangeht. Zuerst muß Einer in Beziehung auf Gott ein Häretiker sein und dann wird das Häretische auf die Einrichtungen des Lebens sich verbreiten. Da der Paraklet aber Vieles zu lehren hatte, was der Herr nach jener Verheißung ihm vorbehielt, so wird er zuerst von dem Christus zeugen, an den wir glauben, mit allen jenen Lehren, die sich auf Gott als Schöpfer beziehen, und ihn verherrlichen; und nachdem er so an der ursprünglichen Regel des Glaubens erkannt worden, wird er dann jene vielen Dinge, welche sich auf die Ordnung des Lebens beziehen, offenbaren, indem die Vollständigkeit der reinen Lehre Bürgschaft dafür leistet. Wenngleich solches neu erscheint, weil es jetzt erst offenbart wird, wenngleich es lästig ist, weil es auch jetzt noch nicht ertragen wird, so rührt es doch von keinem andern Christus her, als von dem, welcher wahrhaft gesagt hat, daß er auch vieles Andere habe, was von dem Paraklet werde gelehrt werden, was nicht minder als dieses lästig war Jenen, von denen es damals noch nicht gefaßt wurde[2]).“

---

1) Cap. 2.

2) Non minus istis onerosa (, quam) illis, a quibus nondum tunc sustinebantur. Ich habe diese Stelle nach einer mir nothwendig scheinenden Verbesserung übersetzt. Nach der bestehenden Lesart würden die isti den illis entgegengesetzt werden. Dann müßten die isti die Christen dieser Zeiten sein, wie illi die Apostel; was aber unmöglich angeht. Wir müssen istis als Neutrum verstehen, und das Wort dann auf das, was jetzt durch den Paraklet offenbart wird, beziehen, im Verhältniß zu dem, was damals den Aposteln Neues offenbart wurde, und was ihnen nicht minder lästig erschien, als das Neue, durch den Paraklet-Geoffenbarte den Menschen dieser Zeit lästig erscheint. Es geht aus dem Zusammenhang offenbar her-

Tertullian geht also von der Voraussetzung aus: die Lehre ist das Ursprüngliche, das Ethische das Abgeleitete; die Verfälschung wird an dem ersteren zuerst sich erweisen müssen. Durch die Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Grundlage der Lehre werden die neuen Offenbarungen als ächt sich bewähren. Allerdings hat Tertullian darin Recht, daß bedeutende Trübungen des ethischen Moments in der dogmatischen Grundlage des christlichen Bewußtseins ihre Wurzel haben müssen; indessen könnte ja doch der Fall stattfinden, daß das Irrthümliche des ethischen Elements, wenngleich mit einem Irrthümlichen des dogmatischen Elements zusammenhängend, sich dieses Zusammenhanges doch nicht bewußt wäre, so daß das Irrthümliche nur von der ethischen Seite hervorträte. Es könnte Einer der Grundlage der allgemeinen christlichen Ueberlieferung sich äußerlich anschließen, und das, was von ihm Neues in der Sittenlehre als Vervollkommnung derselben vorgetragen wird, könnte doch, ohne daß er sich desselben bewußt wäre, mit den der allgemeinen christlichen Ueberlieferung zu Grunde liegenden Prinzipien in Streit sein. Es könnte Einer von demselben Glauben an Gott und Christus ausgehen, diesen nur verherrlichen zu wollen vorgeben oder meinen, und doch könnten die neuen ethischen Vorschriften, die von ihm vorgetragen würden, den Glauben an diesen Christus beeinträchtigen. So war in der That das Kriterium, welches Tertullian für das Göttliche der neuen Offenbarung anführt, durchaus kein richtiges. Bei aller jener äußerlichen Anschließung an die anerkannte christliche Lehre würden doch die neuen Offenbarungen dem Inhalte und Wesen derselben widerstreiten. Dies ließ sich ja wirklich auf die vorgeblichen neuen Offenbarungen durch den Montanus und die neuen Propheten und Prophetinnen anwenden. Das, was der unwandelbaren Grundlehre

---

vor, daß sich die Vergleichung auf das Objekt, nicht auf das Subjekt bezieht, und so ist diese Verbesserung eine unverkennbar nothwendige.

sich anschließend, zur Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre dienen sollte, war in der That etwas dem feinern Geiste nach recht verstandenen Inhalt jener Grundlehre Widerstreitendes. Es wurde dadurch Christus als Erlöser nicht verherrlicht, sondern vielmehr die Lehre von demselben als Grundlage der ganzen Sittenlehre beeinträchtigt. Tertullian dachte bei der Aufstellung jenes Kriteriums über die neuen Offenbarungen wohl besonders an die Verfälschung der christlichen Wahrheit durch den Gnostizismus. Aber der Montanismus stellte eben den entgegengesetzten Abweg in der Verfälschung der christlichen Wahrheit dar, und es trat hier das Irrthümliche in dem Ethischen besonders hervor. Der Irrthum im Dogmatischen war in mancher Hinsicht hier ein mehr zum Grunde liegender und unbewußter. Eben darin lag nun auch die falsche Anwendung der Idee von der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums, und die falsche Ausdeutung wie der falsche Gebrauch jener Verheißung von dem Paraklet, wenn nämlich jene Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre nicht als etwas aus dem Wesen des Christenthums, unter dem leitenden Einfluß des heiligen Geistes von innen heraus und von selbst Hervorgehendes, sondern als etwas von außen her durch eine neue Autorität zu jener ursprünglichen Grundüberlieferung der Kirche Hinzukommendes betrachtet wurde. Insofern die Apostel früher noch nicht zum Bewußtsein des wahren Inhaltes der von Christus verkündeten Wahrheit gelangt waren, dieses Bewußtsein ihnen erst später durch die Erleuchtung des heiligen Geistes aufgehen sollte, sprach Christus von den neuen Offenbarungen, durch welche sie erst erkennen sollten, was zu fassen sie damals noch nicht vermochten. Nun aber war einmal den Aposteln jenes Bewußtsein aufgegangen und dasselbe durch ihre Vermittlung, durch ihr Wort verbreitet worden. Dies blieb also nun auch die nothwendige Vermittlung für alle ferneren Offenbarungen des heiligen Geistes, und diese konnten sich nur darauf beziehen, die durch die Apostel

verkündigte Wahrheit ihrem Inhalte nach vollständiger verstehen und anwenden zu lehren. Das Unrecht Tertullians bestand aber darin, wenn er von neuen Offenbarungen redete, die nicht aus diesem einmal vorhandenen Wort von selbst hergeleitet werden, sondern von außen her hinzukommen und durch die sie beglaubigende göttliche Autorität Anerkennung in der Kirche erhalten sollten. Ferner behauptete Tertullian, wie den Aposteln geoffenbart worden wäre, was sie früher nicht tragen gekonnt, so dürfe man sich nicht darüber wundern, wenn auch durch die neuen Offenbarungen des Paraklet solche Dinge vorgeschrieben würden, welche die Menschen noch nicht hätten tragen können. Es sei nur die Schuld des Fleisches, daß ihnen diese Dinge als lästig erschienen [1]). Aber die Vergleichung paßte nicht; denn Christus sprach nicht von einzelnen äußerlichen Geboten, welche die Apostel wegen ihrer sinnlichen Schwäche früher nicht hatten tragen können, sondern von solchen Wahrheiten, die sie noch nicht hätten verstehen können, weil sie zu dem ganzen dazu erforderlichen Standpunkt des geistigen Lebens noch nicht gelangt waren. So konnte auch alle davon ausgehende fernere fortschreitende Entwicklung nur durch den Standpunkt im Ganzen bedingt sein, und es konnte nur eine Trübung der christlichen Sittenlehre werden, wenn neue einzelne strenge Gebote von außen her als eine neue Last auferlegt wurden. Im Zusammenhang des Christenthums mußte Alles neu werden durch den Alles beseelenden Geist, und mit diesem war Alles von selbst gegeben. Die montanistische Sittenlehre, welche das Joch einzelner asketischer Gebote der sinnlichen Schwäche auferlegen wollte, erwies sich eben dadurch als eine dem Christenthum fremde Gesetzlichkeit. Was hier für etwas Geistliches ausgegeben wurde, spiritale, war vielmehr selbst etwas, das den Namen des ψυχικόν im biblischen Sinne verdient.

1) Sed an onerosa monogamia, viderit adhuc impudens infirmitas carnis, an autem nova, de hoc interim constet. Cap. 3.

Es ist merkwürdig, wie Tertullian das Verhältniß des Standpunktes der spiritales in der Auffassung der Ehe zu dem der psychici von der einen und der Häretiker, d. h. der Gnostiker, von der andern Seite bestimmt. Die Ethik der spiritales soll zwischen diesen beiden entgegengesetzten Richtungen die rechte Mitte halten. Die Einen, meint Tertullian, verwerfen die Ehe durchaus, wie sie den Schöpfer, von dem sie herrührt, verwerfen; die Andern erheben die Ehe über die Gebühr und wollen Vervielfältigung der Ehe [1]). Allerdings widerspricht Tertullian durchaus dem gnostischen, mit dem Naturhaß und dem Dualismus zusammenhängenden Standpunkt. Er erkennt die Ehe als ein von dem Schöpfer in der menschlichen Natur angelegtes Verhältniß, dessen höchste Bedeutung durch das Christenthum in Erfüllung geht. Aber so sehr er sich auch in der Theorie von dem gnostischen Standpunkte entfernt, so wird er doch durch die Art, wie er das Sinnliche und Geistige in der Ehe auseinanderreißt, und wie er daher von dieser Seite das ehelose Leben über das eheliche erhebt, zu Ergebnissen hingetrieben, welche im Praktischen an das Gnostische anstreifen. Er kommt mit der gnostischen Ethik darin überein, daß er das göttliche Leben zu sehr nur im Gegensatz zum sinnlich Menschlichen, nicht als dessen Verklärungsprinzip betrachtet. Er behauptet, daß wenn auch der Paraklet durch die neuen Offenbarungen der Sinnlichkeit nicht so weit Nachsicht gewährt hätte, die Ehe zuzulassen, sondern das ehelose Leben vorgeschrieben, wäre dies doch nicht als etwas Neues zurückzuweisen [2]). Er beruft sich hier auf das

---

1) Cap. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

2) Cap. 3: Illud enim amplius dicimus, etiamsi totam et solidam virginitatem sive continentiam paracletus hodie determinasset, ut ne unis quidem nuptiis fervorem carnis despumare permitteret, sic quoque nihil novi inducere videretur.

Vorbild Christi [1]). Wenn nun Tertullian nicht wie ein Klemens von Alexandria in dem spezifischen Verhältniß Christi zur Menschheit und zur Kirche den Grund fand, warum er in ein eheliches Verhältniß nicht eingehen konnte, so wurde er dadurch veranlaßt, zu dem höchsten Standpunkte in der Nachfolge Christi auch den Cölibat zu rechnen; darin mit einem Tatian übereinstimmend. Und eine Bestätigung dafür fand er in jenen mißverstandenen Worten Christi über die Seligkeit des ehelosen Lebens, in welchen man schon von früher Zeit an das darauf sich beziehende consilium evangelicum zu finden glaubte.

Der Streit über die Nothwendigkeit der Monogamie wurde theils mit exegetischen Gründen, theils mit solchen, die aus der Idee der Sache abgeleitet waren, geführt. Was das Erste betrifft, so beriefen sich die Gegner des Montanismus auf das Gesetz über die Leviratsehe [2]) als Beweis dafür, daß überhaupt eine zweite Ehe nicht verworfen werden könne; Tertullian aber macht den Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt geltend. Da die Gegner zuweilen eine neue Vermischung von Gesetz und Evangelium den Montanisten zum Vorwurf machten, und den nothwendigen Unterschied des alt- und neutestamentlichen Standpunktes ihnen entgegenhielten, so beschuldigt hier Tertullian die Widersacher des Widerspruchs mit sich selbst und der Inkonsequenz, daß sie bald, wo es ihr Interesse mit sich bringe, darauf sich beriefen, durch Christus sei das Gesetz aufgehoben worden, bald aber, wie in dem in Rede stehenden Falle, selbst von der Berufung auf das alte Testament Gebrauch machten [3]). Diese Beschul-

1) S. die angeführte Stelle cap. 5: Quando novissimus Adam, id est Christus innuptus in totum, quod etiam primus Adam ante exsilium.

2) Cap. 7.

3) Cap. 7: Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt.

digung war wohl nicht ganz ungegründet; wie dies von den unklaren Begriffen über das Wesen des Gesetzes nud das Verhältniß von Gesetz und Evangelium zu einander herrührt. Aber auch Tertullian war hier in ähnlicher Unklarheit befangen. Er behauptet, es sei in dem Gesetz zu unterscheiden zwischen dem, was durch Christus aufgehoben, und dem, was gültig erhalten, vielmehr zu größerer Vollkommenheit geführt worden; in welcher Beziehung Christus sage, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Unter dem Ersteren versteht er das Joch, das auch die Väter nicht hätten tragen können [1]). Er versteht dieses also nur von dem Rituellen des Gesetzes, und bezieht das Andere auf Alles, was zum ethischen Element gehört. Weil er diesen Gegensatz so auffaßt, konnte es desto leichter geschehen, daß er in die Vervollkommnung der Sittenlehre selbst solches aufnahm, was dem gesetzlichen Standpunkt angehört, und das Eigenthümliche des Evangelischen hier nicht genug bei ihm hervortrat; nicht so wie geschehen sein würde, wenn er den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium auf die ganze Form des Gesetzes, auf das verschiedene Verhältniß des Ethischen zum Religiösen bezogen hätte. Das, was in jenem Leviratsgesetz liegt, kann nun nach seiner Meinung auf den christlichen Standpunkt nicht mehr angewandt werden, weil der Verbreitungsprozeß des Reiches Gottes durch die Fortpflanzung des Geschlechtes nicht mehr vorherrscht. Er bemerkt in Beziehung auf die fortschreitende Entwicklung in der Anforderung der Keuschheit, was wir schon bei der ersten Schrift über diesen Gegenstand angeführt haben.

Seine tiefe Auffassung des eigenthümlich Christlichen tritt

---

1) Cap. 7: Plane et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem ejus, quae secundum sententiam apostolorum nec patres sustinere valuerunt, concesserint, quae vero ad justitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata, ut scilicet redundare possit justitia nostra super scribarum et pharisaeorum justitiam.

aber darin hervor, wenn er sagt, daß diese Vorschrift auf dem christlichen Standpunkt auch deßhalb keine Anwendung finden könne, weil alle Christen sich wie Brüder zu einander verhalten sollten [1]). Indem Tertullian von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht (wohl aus Mißverstand von 3 Mos. 21, 14), daß den Priestern im alten Testament die zweite Ehe verboten, wendet er dieses wieder schön auf das allgemeine Priesterthum aller Christen an: „Uns aber hat der große Hohepriester des Vaters, in das, was Er selbst ist, uns kleidend, — denn die auf Christum getauft werden, haben Christum angezogen, — nach dem Ausspruch des Johannes Gott seinem Vater zu Priestern gemacht.“ Und er giebt hier eine, wenngleich unrichtige, doch christlich-sinnreiche Anwendung von der Stelle Matth. 8, 22. „Deßhalb ruft auch der Herr jenen Knecht, der zu dem Leichenbegängnisse seines Vaters eilt, zurück, um zu zeigen, daß er uns zu Priestern beruft, welche nach dem Gebot des Gesetzes dem Leichenbegängnisse ihrer Eltern nicht beiwohnen sollten (Levit. 21, 11). Also müssen auch wir dieses Verbot beobachten? Gewiß nicht. Denn unser einziger Vater ist ein lebendiger Gott, unsere Mutter ist eine lebendige, die Kirche — und auch wir sind nicht todt, die wir Gott leben, und wir brauchen keine Todte zu begraben, denn auch sie leben in Christo.“ Diese Idee vom allgemeinen Priesterthum wendet er auch gegen die Widersacher an, wenn sie sich darauf beriefen, daß nach den schon angeführten paulinischen Stellen nur von den zu geistlichen Aemtern zu Erwählenden die Monogamie als Erforderniß verlangt werde, woraus also erhelle, daß allen Anderen dieselbe keineswegs vorgeschrieben sei. Er sagt nun [2]): „Woher werden denn Bischöfe und Klerus genommen? Nicht aus Allen? Wenn nicht Alle zur Monogamie verpflichtet sind, woher werden denn die in einer Ehe

1) Cap. 7: Omnes enim nos fratres sumus.
2) Cap. 12.

Lebenden in den Klerus gewählt? Wird eine besondere Kaste von Solchen angeordnet werden müssen, aus welcher die Wahl zum Klerus geschehen sollte?"

Es erhellt nun, daß wenngleich von einer Seite die Idee von einem allgemeinen Priesterthum durch den Montanismus begünstigt werden konnte, doch das Hervortreten dieser Idee keineswegs als ein Ausfluß des montanistischen Geistes zu betrachten ist, sondern vielmehr als eine Reaktion des ursprünglich christlichen Geistes, welcher sich der hierarchischen Richtung entgegenstellte. Tertullian selbst giebt dies zu erkennen, indem er seinen Gegnern, ohne Zweifel Laien der katholischen Kirche, zum Vorwurf macht, daß sie, wo von Pflichten die Rede sei, von diesem allgemeinen Priesterthum nichts wissen wollten, hingegen wenn sie ihre Rechte gegen den Klerus geltend machen wollten, auf dieses allgemeine Priesterthum pochten. Er sagt: „Aber wenn wir gegen den Klerus uns überheben, dann sind wir Alle Eins, dann sind wir Alle Priester, weil er uns zu Priestern vor Gott seinem Vater gemacht hat. Wenn wir aber aufgefordert werden, in der Einrichtung unsers Lebenswandels den Priestern gleich zu werden, dann legen wir das Priestergewand ab und sind ihnen ungleich [1])." Auch hier sucht er, wie in der zuerst bezeichneten Schrift über denselben Gegenstand, die Berufung auf die Worte Pauli 1 Kor. 7 so zurückzuweisen, daß er behauptet: wo Paulus Nachsicht gegen die sinnliche Schwäche zeige, bezeichne er dies als nicht nach der Autorität des Herrn, sondern bloß nach menschlichem Urtheil gesprochen. Wo er aber sagt, er wünsche, daß Alle sein möchten wie er in Beziehung auf das ehelose Leben, füge er hinzu, auch er glaube den heiligen Geist zu haben; und Tertullian setzt dies dem gleich, wo Paulus auf das Wort des

---

1) Cap. 12: Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus.

Herrn sich beruft. Er schließt daraus, daß Paulus vermöge der Autorität des heiligen Geistes zurückgenommen, was er nach bloß menschlichem Urtheil der sinnlichen Schwäche zugestanden habe [1]). Ferner weiß Tertullian die ihm entgegengehaltene paulinische Stelle durch eine willkürliche Ausdeutung zu entkräften, indem er behauptet, wo Paulus von einer zweiten Ehe rede, setze er voraus, daß die erste eine vor der Bekehrung mit einem Heiden geschlossene gewesen und diese durch den Tod aufgelöst worden sei [2]). Nun meint er aber, die mit einem Heiden geschlossene Ehe entspreche gar nicht dem Begriff der christlichen Ehe; denn das ganze Leben des Christen werde vom Glauben an gerechnet [3]). Tertullian hob nämlich, wie dies mit seiner Anschauungsweise, die wir aus dem früheren Buche schon entwickelt haben, zusammenhängt, bei der Ehe das religiöse Element ihrer Heiligung besonders hervor; wie er die christliche Ehe definirt als eine solche Verbindung, welche entsteht, wenn Gott zwei zu Einem Fleisch verbindet, oder wenn er, wo er sie verbunden findet (eine schon bestehende Ehe unter Heiden, die zum Christenthum übertraten), die Verbindung besiegelt. Von diesem Begriff von der Ehe als einer in der göttlichen Lebensgemeinschaft gegründeten, unauflöslichen Verbindung geht Tertullian überall aus, wie wir bemerkten. Schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus hielt er es für das dem christlichen Prinzip Entsprechende, daß der Theil, der von dem andern sich geschieden aus dem einzigen nach dem Gesetz Christi rechtmäßigen Grunde, doch keine neue Ehe schließen solle. Nun meint er: „Wenn die Geschiedene, welche des Zornes, des Hasses, der Feindschaft wegen und der Ursachen davon, Unrecht oder Schimpf oder irgend welcher Beschwerde, sich der Seele und dem Leibe nach von

1) Cap. 3. 2) Cap. 11.

3) Quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est; a fide enim etiam ipsa vita nostra censetur.

ihrem Manne getrennt hat, dem Feinde, geschweige denn dem Manne verpflichtet bleibt; um wie viel mehr wird Diejenige, welche weder durch ihre eigene noch des Mannes Schuld, sondern durch den von dem göttlichen Willen herbeigeführten Erfolg von der Ehe nicht getrennt, sondern nur zurückgelassen worden, auch nach dem Tode Dem angehören, welchem sie auch als dem Verstorbenen das Einssein mit ihm schuldig ist [1])." So schließt nun Tertullian, daß die Verbindung der Frau mit einem Solchen dem Geiste nach immer fortdauern müsse, daß keine andere Verbindung an deren Stelle treten könne, daß sie zu einer desto höheren Gemeinschaft verklärt worden. Zur Besiegelung dient ihm wieder die Berufung auf die Art, wie die christliche Frau das Andenken ihres verstorbenen Mannes zu feiern pflegt, indem er sagt: „Denn sie betet für seine Seele, sie bittet dafür, daß ihm einstweilen Erquickung zu Theil werde und Theilnahme an der ersten Auferstehung [2]), und opfert an dem Jahrestage seines Entschlafens. Denn wenn sie dieses nicht thut, so hat sie ihn wahrhaft verstoßen, so viel an ihr ist [3])." Dieses setzt er mit der christlichen Auffassung von dem ewigen Leben und von der für ein ewiges Leben zu verklärenden Persönlichkeit in Verbindung. Er ist durchdrungen von der christlichen Anschauungsweise, daß kein persönliches Verhältniß des höheren Lebens untergehen, sondern Alles in einer verklärten Form auferstehen und für die Ewigkeit fortdauern werde. Auf merkwürdige Weise spricht sich hier der ächt christliche Geist Tertullians aus, indem er sagt: „Oder werden wir nichts nach dem Tode sein nach

---

1) Cap. 10.

2) Diese Ausdrucksweise hängt mit der Tertullianischen und montanistischen Eschatologie zusammen. Die Vorstellung von dem Hades, in welchem den abgeschiedenen Frommen schon mehr Vorempfindung der künftigen Seligkeit zu Theil werde, dann die Auferstehung zur Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches.

3) Cap. 10.

einem Epikur, und nicht nach Christus? Wenn wir aber an die Auferstehung der Todten glauben, so werden wir auch Denen verpflichtet bleiben, mit denen wir auferstehen werden, werden wir auch gegenseitig von einander Rechenschaft geben. Wenn sie aber in jener Welt weder freien, noch sich freien lassen werden, sondern gleich sein werden wie die Engel im Himmel, werden wir deßhalb nicht doch dem verstorbenen Gatten verpflichtet sein, weil keine Wiederherstellung der Ehe sein wird? Ja desto mehr werden wir ihm verpflichtet sein, weil wir für ein besseres Dasein bestimmt werden, indem wir auferstehen werden zu einer geistigen Gemeinschaft, da wir sowohl uns selbst als die Unsrigen erkennen werden. Wie werden wir übrigens Gott Danklieder singen für ewig, wenn in uns das Andenken und Bewußtsein unserer Schuld nicht bleiben wird, wenn wir nicht bloß dem Wesen nach, sondern auch dem Bewußtsein nach werden verwandelt werden[1])? Die wir also mit Gott sein werden, werden auch bei einander sein, da wir Alle bei Gott Eins sein werden[2])." Er bemerkt sodann, was sich ihm durch Vergleichung der verschiedenen Parabeln Christi über die Einheit und die verschiedenen Abstufungen des Lohnes im ewigen Leben ergiebt, daß dann eine Gemeinschaft des ewigen göttlichen Lebens Alle verbinden werde, wenngleich verschiedene Abstufungen dabei stattfänden. „Obgleich

1) Ich habe diese Worte nach einer mir durchaus nothwendig scheinenden Verbesserung der Lesart übersetzt. Die bestehende lautet: si substantia, non conscientia reformabimur? Dies kann aber Tertullian nicht haben sagen wollen; er will ja gewiß hervorheben, daß der Mensch das Bewußtsein von dem, was in diesem Leben war, in das höhere Dasein mit hinübernehme, daß wenngleich das Wesen des Menschen zu einem höheren verklärt werde, doch die Identität des Bewußtseins fortbestehe. Gewiß ist daher hier eine Verfälschung der ursprünglichen Lesart durch Umstellung der Negation vorgegangen, wie man zuweilen bei Tertullian und Origenes Verfälschungen der Lesart durch Umstellung der Worte bemerken kann. Die ursprüngliche Lesart wird gewesen sein: si non substantia, sed conscientia reformabimur.

2) Cap. 10.

ein mannichfaltiger Lohn, obgleich viele Wohnungen[1]) bei demselben Vater, so haben sie doch für den einen Denar desselben Lohnes gearbeitet, d. h. das ewige Leben, in welchem Gott um desto weniger von einander trennen wird die durch ihn Verbundenen, als er ihnen in diesem niedern Dasein sich von einander zu trennen verbietet. Da dies nun also ist, wie wird für einen anderen Mann Diejenige ledig sein können, welche dem ihrigen auch für die Zukunft angehört? Mit dem einen wird sie dem Geiste nach, mit dem andern dem Fleische nach verbunden sein. Dieses wird ein Ehebruch sein, das Bewußtsein der einen Frau zwischen zwei Männern getheilt. Wenn der eine dem Fleische nach von ihr getrennt ist, aber im Herzen zurückbleibt; da, wo auch der Gedanke ohne die fleischliche Vermischung den Ehebruch vorher vollbringt vermöge der Begierde, und die Ehe vermöge des Willens, so sehr ist er noch ihr Mann, indem er das selbst besitzt, wodurch er es geworden ist, d. h. die Seele, denn es wird eben das ein Verbrechen sein, wenn ein Anderer in derselben wohnt. Er ist übrigens von ihr nicht ausgeschlossen, wenn er von dem niedern Verkehr des Fleisches hinweggegangen ist. Er ist ein desto würdigerer Mann, je reiner er geworden ist[2])."

Die Gegner glaubten ein bedeutendes Gewicht für ihre Meinung in der Stelle Röm. 7, 2 zu finden[3]). Tertullian machte dagegen die scharfsinnige Einwendung, daß hier Paulus nur von dem Standpunkte des mosaischen Gesetzes rede, in derselben Stelle aber sage, daß dies Gesetz für den Christen nicht mehr gelte[4]). Sodann meint er, diese von Paulus gegebene Erlaubniß könne ja überall Herablassung zur Schwäche

---

1) Tertullian versteht, wie die Alten gewöhnlich, das johanneische *μοναὶ πολλαί* von einem qualitativen Unterschiede.

2) Cap. 10. 3) Cap. 13.

4) Dabei ein merkwürdiges Beispiel willkürlicher, den Zusammenhang vernachläßigender Schrifterklärung, wenn er die Worte 7, 4, das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* von dem corpus Christi, quod est ecclesia, versteht.

der Menschen sein. Er führt die Beispiele der Beschneidung des Timotheus, des übernommenen Nasiräats zu Jerusalem an, wie derselbe zur Schwäche der Menschen sich herabgelassen, Allen Alles geworden sei, nur daß dies ohne Nachtheil der Wahrhaftigkeit des Paulus auf diesen Fall nicht angewandt werden konnte. Wir bemerken hier eine Vermischung der formellen und materiellen Akkommodation, welche überhaupt der Lehre von der Wahrhaftigkeit sehr nachtheilig wurde.

Tertullian wendet auf die Idee der Ehe an, was ihm überhaupt vom Verhältniß Christi und des Christenthums zu allen Lebensformen der Menschheit zu gelten scheint, daß durch ihn als den Erlöser in jeder Hinsicht, und so auch in Beziehung auf die Ehe, das ursprünglich von Gott in der Schöpfung Angelegte, aber durch die Sünde in seiner Entwicklung Getrübte und Gehemmte zur Verwirklichung geführt worden sei; daß wie von ihm, als dem göttlichen λόγος, die ursprünglich in der Schöpfung ausgeprägte Idee herrühre, so diese, nachdem durch die Sünde ihre Verwirklichung gehemmt, die Herablassung zur Herzenshärtigkeit der Menschen unter dem Gesetz nothwendig geworden, durch ihn als den Mensch gewordenen Logos Alles zum Ursprünglichen wiederhergestellt sei. Darauf bezieht er das paulinische ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ; daß durch ihn überall Anfang und Ende zusammengeführt worden, Anfang und Ende in ihm Eins werde [1]).

Was nun aber Christus selbst vorbereitet, begründet und erzielt, das kommt nach Tertullians Lehre erst durch die neuen Offenbarungen des Paraklet zu seiner vollen Verwirklichung. Erst dadurch gelangt die christliche Idee von aller Herablassung zur menschlichen Schwäche, die bisher noch stattfand, sich frei machend zu ihrer ganzen und vollen Entwicklung. Der Paraklet ist daher in seinen neuen Offenbarungen der Wiederher-

1) Cap. 5: In Christo revocantur omnia ad initium.

steller des Ursprünglichen im ganzen Umfange des Begriffs. So sagt er von dessen Wirkungen in Beziehung auf die Ehe, er sei vielmehr restitutor als institutor [1]).

Dazu, daß Christus Alles zum Ursprünglichen zurückgeführt habe, rechnet Tertullian die Freimachung der Religion vom Ceremonialgesetz. Er sagt: „Und so sehr wird in Christo Alles zum Ursprünglichen zurückgerufen, daß auch der Glaube von der Beschneidung wieder zur ursprünglichen Unbeschnittenheit zurückgekehrt ist, und die Freiheit im Gebrauch der Speisen, wie sie ursprünglich war, mit Ausnahme des Blutes allein, und so die Einheit der Ehe, wie sie ursprünglich war [2]).“ So liegt in den Worten Tertullians, daß dasselbe Prinzip der Wiederherstellung des Ursprünglichen, dasselbe Prinzip der Freimachung des religiösen und sittlichen Elements aus den Schranken, in denen es bisher befangen war, auf die Aufhebung des Sabbathgesetzes, Wiederherstellung der gleichen Würde aller Tage, ebenso wie auf die Realisirung der Ehe anzuwenden sei. Tertullian selbst war sich nicht aller der Folgerungen bewußt, welche aus dem von ihm ausgesprochenen Gedanken in seiner konsequenten Entwicklung fließen mußten, wie erhellt, wenn man manche seiner beschränkten Ansichten mit diesem Prinzip vergleicht. Auch hier tritt gleich eine Beschränkung, die bei ihm willkürlich hinzukam, hervor: wenn er bei der Aufhebung der Speisegesetze nach jenem apostolischen Dekret mit dem Essen vom Blute glaubte eine Ausnahme machen zu müssen.

So sagt er vom Verhältniß des Montanismus, zur bisherigen Entwicklung des Christenthums: „Das neue Gesetz hat die Scheidung hinweggenommen, es hat etwas wegzunehmen gehabt, das neue Prophetenthum hat die zweite Ehe hinweggenommen, welche nicht minder eine Scheidung der frühern war. Aber leichter wich Christo die Herzenshärtigkeit als die

1) Cap. 4. 2) Cap. 5.

Schwäche des Fleisches. Diese gebraucht mehr den Paulus zu ihrer Vertheidigung, als jene den Moses; wenn sie wirklich ihn zu ihrer Vertheidigung gebrauchen kann, wenn sie ihn auf ihre Seite zieht, wo er nachsichtig ist, ihn aber verschmäht, wo er vorschreibt, da sie seine vorherrschenden Gedanken und das, was sein unwandelbarer Wille ist, umgeht[1])." Es bezieht sich dieses auf die schon bemerkte Art, wie Tertullian die paulinischen Stellen ausdeutet. Er meint, jene Schwäche sollte ihr Recht haben nur bis zur Offenbarung des Paraklet, welcher von dem Herrn vorbehalten war, was damals noch nicht getragen werden konnte, welches Nichttragenkönnen jetzt aber Keinem mehr zur Entschuldigung diene, weil Der da sei, durch welchen die Kraft zu tragen gegeben[2]). Es erhellt hieraus: Tertullian setzte ein gesteigertes Fortwirken des heiligen Geistes in Beziehung auf Leben sowohl als Erkenntniß. Er nahm nicht nur eine fortschreitende Erleuchtung des heiligen Geistes an, wodurch neue höhere sittliche Anforderungen offenbart werden sollten, sondern auch eine gesteigerte Mittheilung göttlicher Kraft durch denselben, wodurch die sinnliche Schwäche sollte überwunden und der Wille fähig gemacht werden, zu vollbringen, was er früher, der sinnlichen Schwäche unterliegend, zu vollbringen nicht vermochte. Es gehörte ja nach Tertullians Meinung dieselbe Einwirkung des heiligen Geistes dazu, um das zu erkennen und auszuführen, was man vermöge der sinnlichen Schwäche bisher weder zu erkennen, noch zu vollbringen vermocht hatte. Aber diese größere Wirkung des heiligen Geistes bleibt nach Tertullian etwas durch die Hingabe des freien Willens Bedingtes. Er beruft sich darauf, daß Christus bei jener Seligpreisung der Ehelosigkeit hinzugesetzt

1) Cap. 14.

2) Tempus ejus, donec paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a domino, quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse, non deest.

habe: „Wer es fassen kann, der fasse es, d. h. wer es nicht kann, gehe hinweg. Es ging hinweg jener Jüngling, welcher das Gebot, sein Vermögen unter die Armen auszutheilen, nicht gefaßt hatte, und er ist vom Herrn seinem eigenen Willen überlassen worden. Und es wird deßhalb wegen des Mangels des freien Willens eines Jeden doch Christo keine Härte Schuld gegeben werden.“ Er beruft sich auf jene gewöhnlich angeführte Stelle aus 5 Mos. 30, 15 über den freien Willen [1]), und er setzt dann hinzu: „Wähle was gut ist; wenn du nicht kannst, weil du nicht willst, — denn daß du kannst, wenn du willst, hat er gezeigt, weil er Beides deinem Willen vorgelegt hat — so mußt du von Dem hinweggehen, dessen Willen du nicht vollbringst.

Auch hier müssen wir wieder darauf aufmerksam machen, daß Der, welcher das Prinzip der Gnade so stark hervorhebt, zugleich gegen ein unbedingtes Wirken derselben sich so nachdrücklich ausspricht, den freien Willen so stark behauptet.

Wir müssen auch noch dies hervorheben, daß wo Tertullian als Vorbild der einmaligen Ehe die Maria, Mutter Jesu anführt, er voraussetzt, daß sie, die Jungfrau sein mußte, um zum Werkzeug für die Geburt Christi zu dienen, nachdem er geboren worden, nur von einem Manne Kinder erhielt [2]). Er war also Vertreter der später verketzerten Meinung, daß die sogenannten Brüder Jesu später geborene Söhne der Maria seien. Es ist nun merkwürdig, daß der asketische Geist, welcher späterhin eine solche Meinung für anstößig halten ließ, doch den Tertullian, obgleich eine solche Richtung so sehr bei ihm vorherrschte, noch nicht veranlassen konnte, etwas Bedenkliches darin zu finden; oder es mußten die andern Gründe, welche zu einer solchen Annahme

1) Cap. 14.

2) Cap. 8: Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura ob partum.

hinführen, so mächtig auf ihn einwirken, daß die Bedenken dagegen bei ihm nicht aufkommen konnten.

Wie wir gesehen haben, war Tertullian in seinen vormontanistischen Schriften [1]) selbst als Vertreter der milderen Grundsätze über das Bußwesen, nach welchen Keiner, der den Taufbund durch irgend welche Sünden verletzt hatte, wenn er nur aufrichtige Buße zeigte, von der Absolution ausgeschlossen werden sollte, aufgetreten. Wie aber das schroffere Element seiner christlichen Gemüthsart, das ihn zum Montanismus hinführte, durch denselben in ihm immer mehr vorherrschend wurde, so bestritt er nachher selbst die früher von ihm vertretenen Grundsätze, und er schrieb deßhalb sein Buch de pudicitia, das wir nun näher betrachten wollen. Er selbst spricht sich in diesem Buche über eine solche Veränderung seiner Denkweise aus. Er selbst giebt zu erkennen, daß er eben dadurch, weil man seine eigenen früheren Aussprüche gegen ihn anführte, bewogen wurde, nun als Verfechter des Gegentheils zu erscheinen; wie er sagt: „Es wird diese Schrift gegen die Psychiker gerichtet sein, gegen die Genossen meiner eigenen Denkweise, als ich früher zu ihnen gehörte, weßhalb sie mir dies desto mehr zum Tadel der Leichtfertigkeit anrechnen [2])." Vermuthlich bezieht sich dieses besonders auf die Art, wie er sich in dem angeführten Buch de poenitentia darüber geäußert hat. Er suchte sich nun gegen den Vorwurf, der ihn deßhalb traf, zu vertheidigen. Er berief sich auf die Nothwendigkeit fortschreitender Entwicklung der Erkenntniß, wenn er sagt: „Nie kann, daß man sich von einer Genossenschaft lossagt, als Schuld Einem angerechnet werden, als ob es nicht leichter sei, mit der Mehrheit zu irren, wenn die Wahr-

---

1) Siehe oben.

2) De pudicitia cap. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent.

heit mit der Minorität geliebt wird [1]). Die Grundsätze, denen Tertullian früher zugethan war, waren also die der Majorität in der Kirche. Was der Montanismus von den verschiedenen Stufen fortschreitender Entwicklung in Beziehung auf die Kirche überhaupt lehrte, das wandte Tertullian auf die verschiedenen Entwicklungsstufen des Einzelnen an. „Ich schäme mich nicht — sagt er — des Irrthums, von dem ich mich losgesagt habe; denn es freut mich, mich davon losgesagt zu haben, weil ich dadurch erkenne, daß ich besser und keuscher geworden bin. Keiner schämt sich des Fortschritts. Auch in Christo hat die Erkenntniß ihre Altersstufen, durch welche auch der Apostel hindurchgegangen ist [2])." Er beruft sich nun auf das, was Paulus 1 Kor. 13, 11 von dem Fortschreiten aus dem Kindesalter zum Mannesalter in der Erkenntniß sagt; freilich nicht in Beziehung auf die verschiedenen Stufen der christlichen Erkenntniß, sondern des Bewußtseins überhaupt zur Vergleichung der untergeordneten Stufe des Erkennens im zeitlichen Leben mit der höheren im ewigen Leben.

Der Streit, von dem es sich hier handelte, bezog sich auf zwei Punkte: die allgemeine Frage, ob der Kirche die Gewalt zustehe, in Beziehung auf alle nach der Taufe begangene Sünden die Absolution zu ertheilen, oder nur in Beziehung auf die Klasse der geringeren Vergehungen; die zweite, besondere Frage, ob die Sünden der Unkeuschheit, stuprum und adulterium, gleichwie Abfall zum Götzendienst, Mord in die Kategorie der peccata mortalia, auf die sich keine kirchliche Absolution beziehe, gehörten. Was diese beiden Punkte betrifft, so behauptete Tertullian in Rücksicht des ersten als Montanist keineswegs, daß bei solchen Sündern die aufrichtige Buße durchaus unmöglich, oder auch unter der Voraussetzung derselben doch keine Hoffnung auf Sündenvergebung ihnen übrig sei. Er wollte keineswegs, daß man die Theilnahme der christ-

1) Cap. 1. 2) Ibid.

hinführen, so mächtig auf ihn einwirken, daß die Bedenken dagegen bei ihm nicht aufkommen konnten.

Wie wir gesehen haben, war Tertullian in seinen vormontanistischen Schriften [1]) selbst als Vertreter der milderen Grundsätze über das Bußwesen, nach welchen Keiner, der den Taufbund durch irgend welche Sünden verletzt hatte, wenn er nur aufrichtige Buße zeigte, von der Absolution ausgeschlossen werden sollte, aufgetreten. Wie aber das schroffere Element seiner christlichen Gemüthsart, das ihn zum Montanismus hinführte, durch denselben in ihm immer mehr vorherrschend wurde, so bestritt er nachher selbst die früher von ihm vertretenen Grundsätze, und er schrieb deßhalb sein Buch de pudicitia, das wir nun näher betrachten wollen. Er selbst spricht sich in diesem Buche über eine solche Veränderung seiner Denkweise aus. Er selbst giebt zu erkennen, daß er eben dadurch, weil man seine eigenen früheren Aussprüche gegen ihn anführte, bewogen wurde, nun als Verfechter des Gegentheils zu erscheinen; wie er sagt: „Es wird diese Schrift gegen die Psychiker gerichtet sein, gegen die Genossen meiner eigenen Denkweise, als ich früher zu ihnen gehörte, weßhalb sie mir dies desto mehr zum Tadel der Leichtfertigkeit anrechnen [2])." Vermuthlich bezieht sich dieses besonders auf die Art, wie er sich in dem angeführten Buch de poenitentia darüber geäußert hat. Er suchte sich nun gegen den Vorwurf, der ihn deßhalb traf, zu vertheidigen. Er berief sich auf die Nothwendigkeit fortschreitender Entwicklung der Erkenntniß, wenn er sagt: „Nie kann, daß man sich von einer Genossenschaft lossagt, als Schuld Einem angerechnet werden, als ob es nicht leichter sei, mit der Mehrheit zu irren, wenn die Wahr-

1) Siehe oben.

2) De pudicitia cap. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent.

heit mit der Minorität geliebt wird [1]). Die Grundsätze, denen Tertullian früher zugethan war, waren also die der Majorität in der Kirche. Was der Montanismus von den verschiedenen Stufen fortschreitender Entwicklung in Beziehung auf die Kirche überhaupt lehrte, das wandte Tertullian auf die verschiedenen Entwicklungsstufen des Einzelnen an. „Ich schäme mich nicht — sagt er — des Irrthums, von dem ich mich losgesagt habe; denn es freut mich, mich davon losgesagt zu haben, weil ich dadurch erkenne, daß ich besser und keuscher geworden bin. Keiner schämt sich des Fortschritts. Auch in Christo hat die Erkenntniß ihre Altersstufen, durch welche auch der Apostel hindurchgegangen ist [2])." Er beruft sich nun auf das, was Paulus 1 Kor. 13, 11 von dem Fortschreiten aus dem Kindesalter zum Mannesalter in der Erkenntniß sagt; freilich nicht in Beziehung auf die verschiedenen Stufen der christlichen Erkenntniß, sondern des Bewußtseins überhaupt zur Vergleichung der untergeordneten Stufe des Erkennens im zeitlichen Leben mit der höheren im ewigen Leben.

Der Streit, von dem es sich hier handelte, bezog sich auf zwei Punkte: die allgemeine Frage, ob der Kirche die Gewalt zustehe, in Beziehung auf alle nach der Taufe begangene Sünden die Absolution zu ertheilen, oder nur in Beziehung auf die Klasse der geringeren Vergehungen; die zweite, besondere Frage, ob die Sünden der Unkeuschheit, stuprum und adulterium, gleichwie Abfall zum Götzendienst, Mord in die Kategorie der peccata mortalia, auf die sich keine kirchliche Absolution beziehe, gehörten. Was diese beiden Punkte betrifft, so behauptete Tertullian in Rücksicht des ersten als Montanist keineswegs, daß bei solchen Sündern die aufrichtige Buße durchaus unmöglich, oder auch unter der Voraussetzung derselben doch keine Hoffnung auf Sündenvergebung ihnen übrig sei. Er wollte keineswegs, daß man die Theilnahme der christ-

1) Cap. 1. 2) Ibid.

lichen Liebe ihnen entziehe, sondern vielmehr fordert er dazu auf, daß man sie ihnen erweisen und zur Buße sie ermahnen sollte; nur behauptet er, daß, nachdem Solche einmal die durch Christus erworbene, bei der Taufe ihnen mitgetheilte Sündenvergebung verscherzt hätten, der göttliche Rathschluß über dieselben ohne eine solche neue, übernatürliche Offenbarung Keinem bekannt sein könne, und die Kirche durchaus nicht berechtigt sei, die Absolution ihnen zu verkündigen und in die Gemeinschaft sie wieder aufzunehmen. Die Gewalt, zu binden und zu lösen, sollte sich auf diese Gattung der Sünden, die sogenannten peccata mortalia nach der johanneischen Bezeichnung, durchaus nicht beziehen [1]). Wenn man nun die Einwendung machte: Es ist ja vergeblich, zur Buße zu ermahnen, wenn eine solche ohne Frucht bleibt, der Sündenvergebung doch nicht theilhaft werden kann: so antwortet Tertullian darauf, ihre Buße werde eine desto wirksamere sein können, wenn sie nicht von jenem falschen Vertrauen auf die Absolution, jener falschen Sicherheit und Anmaaßung, sondern von der wahren Demuth begleitet sei; wenn sie nicht verleitet würden, dem Menschen zu viel beizulegen, sondern ermahnt, nur auf Gott ihr Vertrauen zu setzen, bei ihm allein Hülfe zu suchen. „Vergebens — sagt er — wird eine solche Buße erscheinen vom Standpunkt Jener, bei welchen die Buße die menschliche Absolution erlangen soll (d. h. vergeblich von dem Standpunkt der Psychiker, welche kirchliche Absolution und göttliche Sündenvergebung nicht unterscheiden, und welche also meinen müssen, daß man mit dieser auch jene leugnet); was aber unsern Standpunkt betrifft, die wir dessen eingedenk sind, daß Gott allein Sünden vergiebt, und auf jeden Fall allein Tod-

1) Darauf, daß man solche Sünder zur Buße ermahnen sollte, ohne ihnen doch die Absolution ertheilen zu können, bezieht sich, was Tertullian sagt von der Vergießung der Thränen, die ohne den Kirchenfrieden bleiben: Jejunas pacis lacrymas profusuris, nec amplius ab ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis. Cap. 1.

sünden, wird eine solche Buße nicht umsonst vollbracht werden. Denn indem die Buße auf den Herrn zurückgewiesen wird, und sich vor ihm daher niederwirft, so wird sie eben dadurch desto mehr die Vergebung sich erwerben, weil sie dieselbe von ihm allein erbittet, weil sie nicht glaubt, daß für ihre Sünde menschliche Absolution genug sei, weil sie lieber vor der Kirche ihre Schaam zeigen, als ihre Gemeinschaft haben will. Denn sie steht vor der Thür derselben, und sie ermahnt die Uebrigen durch das Beispiel ihrer Schande, und sie ruft die Thränen der Brüder auch für sich herbei, und sie kehrt zurück, nachdem sie gewiß mehr sich erworben hat, nämlich das Mitgefühl der Brüder, mehr als die Kirchengemeinschaft. Und wenn sie hier den Frieden nicht erntet, so säet sie ihn doch aus bei dem Herrn. Sie verliert die Frucht nicht, sondern bereitet dieselbe vor [1]).“

Das Zweite betraf die besondere Frage, welche Sünden zu den peccatis mortalibus gehörten, ob namentlich die Sünden der Unkeuschheit dazu zu rechnen wären. Auch Solche, welche Theilnahme am Götzendienst, Abfall zum Heidenthum, Mord zu den peccatis mortalibus rechneten und die Absolution in solchen Fällen versagten, glaubten doch über jene Klasse der Sünden nicht so streng urtheilen zu können. Vermöge der asketischen Richtung Tertullians und des Montanismus mußte er aber in diesen Sünden eine besonders schwere Schuld finden [2]). Er setzt überhaupt alle Uebertretungen der Keuschheit in Eine Klasse als peccata mortalia [3]). Alle Befriedi-

1) Cap. 3.

2) Die Worte Tertullians: Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatrae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam? Personae acceptatio est, miserabiliores poenitentias reliquisti. Cap. 5.

3) Cap. 4: Ceterum si adulterium et si stuprum dixero, unum erit contaminatae carnis elogium. Nec enim interest nuptam alienam an viduam quis incurset, dum non suam feminam; sicut nec locis refert, in cubiculis an in turribus pudicitia trucidetur.

gung des Geschlechtstriebes außer der Ehe galt ihm gleich. Diejenigen, welche unnatürliche Wollust begangen hatten allein, werden von den Uebertretern der Keuschheit überhaupt unterschieden, und sie sollten nach den montanistischen Grundsätzen sogar nicht unter die Zahl der poenitentes innerhalb des Kirchengebäudes zugelassen, sondern außerhalb der Thür stehen bleiben müssen, die nachher sogenannten χειμαζόμενοι [1]).

Tertullian macht seinen Gegnern den Vorwurf, daß, da sie so vielfach wiederholte Ehe erlaubten, als Mittel zur Verwahrung gegen die Unkeuschheit, sie daher auch desto strenger im Gericht über dieselbe hätten sein müssen [2]). Da der montanistische Gesichtspunkt davon ausging, daß eine wahre Ehe nur einmal geschlossen werden könne, und eine durchaus unauflösliche Verbindung sei, so wurden sogar auch die digami diesen Uebertretern der Keuschheit beigesellt [3]). Nach dem Vorherrschen des religiösen Elements bei der Betrachtung der Ehe wurde aber, wie wir schon in dem früheren Buche gesehen haben, nur die zwischen Gläubigen geschlossene Ehe als die erste vorausgesetzt. Das religiöse Element ist hier so sehr das vorwaltende, daß eine ohne Zuziehung der Kirche geschlossene Verbindung als eine unerlaubte betrachtet wurde. Er sagt: „Bei uns stehen auch die geheimen Verbindungen, d. h. diejenigen, die nicht zuerst bei der Gemeinde bekannt gemacht worden, in der Gefahr, wie Ehebruch und Unzucht beurtheilt zu werden [4])."

Die Hauptfrage, von der dieses Buch ausging, war die

1) Cap. 4: Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra jura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra.

2) Cap. 1.

3) Cap. 1: Et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus, eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, jejunas pacis etc.

4) Cap. 4.

zweite Frage. Es war dem Tertullian besonders wichtig, die Strenge des Urtheils über die Sünden der Unkeuschheit zu behaupten. Ein Ausspruch des römischen Bischofs, welcher gegen die montanistische Strenge sich erklärt hatte, und Denen, die solche Laster begangen hatten, unter der Bedingung der Buße die Absolution ausdrücklich bewilligte, scheint besonders die Veranlassung zu diesem Streit gegeben zu haben. Wohl mag schon der damalige römische Bischof gesprochen haben in dem Ton der Anmaaßung, welche in der römischen Kirche frühzeitig aufkeimt, von der Voraussetzung aus, als wenn hier vorzugsweise die Quelle der reinen Ueberliefrung sei. Wir können dies schließen aus der sarkastischen, gereizten Art, wie Tertullian über die Erklärung des römischen Bischofs sich ausspricht, wie er im Anfang seiner Schrift sagt: „Ich höre, daß ein Edikt und zwar ein peremtorisches bekannt gemacht worden sei. Der pontifex maximus, der Bischof der Bischöfe, erklärt: Ich vergebe die Sünden der moechia und der fornicatio Denen, die Buße gethan haben [1].“ Es fragt sich freilich, ob Tertullian die Worte in der Form, in der sie von dem römischen Bischof herrühren, angeführt, ob er ihnen nicht absichtlich von seinem Standpunkte aus diese Form gegeben hat, um recht stark zu bezeichnen die Anmaaßung des Menschen, der sich die Gewalt, Sünden zu vergeben, beilege.

Was nun den Hauptstreitpunkt zwischen beiden Parteien betrifft, die Ausdehnung der der Kirche übertragenen Gewalt zu binden und zu lösen, so lag hier, wie schon aus dem früher von uns Bemerkten hervorgeht, ein gemeinsamer Irrthum zum Grunde, der Mangel des rechten Verständnisses vom Verhältniß der Taufe zur Wiedergeburt, die Vorstellung von der magischen Sündentilgung bei der Taufe, die Annahme, daß sich die Sündenvergebung durch Christus im vollen Sinne nur

---

1) Cap. 1. Wozu auch gehört die Anspielung Tertullians: Bonus pastor et benedictus papa concionaris. Cap. 13.

auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe, daß es für die nach derselben begangenen einer besondern von den Menschen zu leistenden Genugthuung und vermöge derselben einer neuen Ankündigung der kirchlichen Absolution bedürfe. Nun aber trat hier der Unterschied ein. Tertullian ließ dies allein in Beziehung auf kleinere Vergehungen gelten. Er leugnete durchaus eine solche der Kirche zustehende Gewalt in Beziehung auf die sogenannten peccata mortalia. Er beschuldigte die Gegner, daß sie, was freilich in dem Zusammenhang ihrer Ideen von der kirchlichen Schlüsselgewalt nicht begründet war, den Menschen eine Gewalt beilegten, die nur Gott zukomme. Die Vertreter des kirchlichen Standpunktes betrachteten ja den Bischof, den Priester, nicht als Menschen, sondern als Organ einer von Christus der Kirche übertragenen Gewalt. Tertullian ging aber von dem Gesichtspunkte aus, daß Christus keine solche Gewalt der Kirche und namentlich den Bischöfen übertragen habe, und daher mußte es ihm, wenn sie sich eine solche Gewalt zuschrieben, als Anmaaßung von Menschen erscheinen, welche sich anzumaaßen wagten, was Gott allein zukommt.

Wenn die Bischöfe sich hier als Nachfolger der Apostel betrachteten, den Petrus vermöge der ihm übertragenen Gewalt zu binden und zu lösen als Repräsentanten der apostolischen und bischöflichen Gewalt überhaupt, so behauptet dagegen Tertullian: die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel nur in Beziehung auf die Verwaltung des Lehramtes, nicht in Beziehung auf die denselben übertragene geistige Gewalt. Es kam eine solche Gewalt den Aposteln nur für sich allein zu, als besonderen Organen der göttlichen Kraft in dem Sinne, wie es die Bischöfe nicht sind, vermöge der ihnen verliehenen übernatürlichen Gabe, in das Innere der Menschen blicken, die Beschaffenheit ihrer Buße so auf eine untrügliche Weise erkennen zu können. Wenn die Bischöfe in dieser Hinsicht Nachfolger der Apostel sein wollen, so mögen sie es darthun durch

solche Belege göttlicher Kraft, das Vermögen, Wunder zu thun, zu weissagen. Was Christus zu dem Apostel Petrus sagt, bezieht sich auch nur auf diesen persönlich, und insofern er auf besondere Weise an den Wirkungen des heiligen Geistes Theil hat; nicht aber auch zugleich in seiner Person auf Solche, die ein gewisses kirchliches Amt verwalten, sondern auf Diejenigen, welche wie er spiritales homines sind. Wenn es auch erhellte, sagt er, daß die Apostel selbst eine solche Vergebung ertheilt hätten, welche Macht Sünden zu vergeben nur von Gott, nicht von Menschen herrühren könne, so würde daraus folgen, daß sie dieses nicht vermöge ihres Lehramtes, sondern einer besondern Machtvollkommenheit gethan hätten [1]). „Haben sie nicht auch Todte erweckt, was Gott allein vermag, und haben sie nicht Kranke wieder gesund gemacht, was Keiner als Christus gethan hat? Haben sie nicht auch göttliche Strafen verhängt, was Christus nicht wollte? Denn es ziemte solche Härte nicht Dem, der gekommen war zu leiden. Also, du Nachfolger der Apostel, gieb mir auch die Beweise deiner prophetischen Gewalt, und ich werde die göttliche Kraft in dir anerkennen, und beweise es, daß du eine solche Gewalt, Sünden zu vergeben, besitzest. Wenn du aber nur die Pflichten des Lehramtes empfangen hast, und nicht einer gebietenden Macht, sondern einem Dienst vorzustehen, wer oder was bist du, Sünden vergeben zu wollen, der du, da du dich weder als Apostel, noch als Prophet erweisest, derjenigen Kraft ermangelst, deren es bedarf, um Sünden zu vergeben [2])."

Gegen die Berufung auf das zum Apostel Petrus Gesprochene sagt er: „Was bist du, der du die offenbare Absicht des Herrn veränderst und umkehrst, wonach er dies persönlich auf den Petrus überträgt?" Er habe gesagt, es sei Alles per-

1) Cap. 21: Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cujus venia a deo non ab homine, competeret non ex disciplina, sed ex potestate fecisse.

2) Cap. 21.

sönlich zu ihm gesprochen, nicht zu einer Mehrzahl wie der Kirche. Aber auch Petrus, behauptet er, habe eine solche Gewalt, peccata mortalia zu vergeben, nicht ausgeübt; er habe nur von der Gewalt zu lösen in Beziehung auf die vor der Taufe begangenen Sünden Gebrauch gemacht, indem er zuerst durch die Taufe die Gläubigen dem Reiche Gottes einverleibt; er habe von der Gewalt zu binden in Beziehung auf die Bestrafung des Ananias Gebrauch gemacht. Ferner wendet er die Gewalt zu binden und zu lösen in einem noch ganz andern Sinne an auf das, was Petrus zuerst durch die Erleuchtung des heiligen Geistes bestimmt habe über das Aufzuhebende und Beizubehaltende in dem mosaischen Gesetz; in allem diesem also nichts von jener Gewalt, welche die Bischöfe als Nachfolger des Petrus besitzen sollten. „Was geht dieses nun die Kirche an, und zwar deine Kirche, o Psychiker? Denn der Person des Petrus zufolge wird jene Gewalt den spiritales zukommen, einem Apostel oder Propheten. Denn die Kirche ist im eigentlichen und höchsten Sinne der Geist, in welchem die Dreiheit eines göttlichen Wesens ist, Vater, Sohn und heiliger Geist. Er vereinigt die Kirche, welche der Herr in Dreien hat bestehen lassen. Und so wird danach die ganze Zahl Derjenigen, welche in diesem Glauben mit einander verbunden sind, von dem, der sie gestiftet und geweiht hat, als solche anerkannt. Und deßhalb wird die Kirche zwar Sünden vergeben, aber die Kirche des Geistes durch den geistlichen Menschen, nicht die Kirche als Zahl der Bischöfe. Denn es ist dies Recht und Gewalt des Herrn, Gottes selbst, nicht des Priesters." Wir sehen, Tertullian setzt hier dem veräußerlichten Begriff der Kirche als einer durch die Succession der Bischöfe vermittelten den mehr verinnerlichten als den einer durch eine innere Thatsache, jene Ausgießung des heiligen Geistes in den Propheten vermittelten entgegen. Darnach könnte sich nun ein solcher Begriff der Kirche ergeben: 'Wo Christus ist und wo der heilige Geist ist, da ist die Kirche. Wo zwei

oder drei im Namen Christi, in der Gemeinschaft des heiligen Geistes mit einander verbunden sind, da ist die Kirche. Wir würden also den Begriff einer von innen heraus, aus einer gemeinsamen geistigen Thatsache sich bildenden Kirche, also den Begriff der unsichtbaren Kirche gewinnen. Das frühere katholische Element des Tertullian wäre also durch den Umschwung, den der Montanismus in ihm hervorbrachte, in ein entgegengesetztes, protestantisches umgeschlagen. Dieses wäre richtig, wenn Tertullian unter jener Wirkung des heiligen Geistes die allgemeine, von dem Christenthum unzertrennliche, wie sie bei allen wahrhaft Gläubigen vorauszusetzen ist, verstände. Dem ist aber nicht so. Er versteht darunter die außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes, als deren Organe er die neuen Propheten betrachtet, denen man daher nur um ihrer Autorität willen glauben muß. So tritt also hier dem einen Element der Veräußerlichung ein anderes, dem einen jüdischen Element ein anderes, auch jüdisches entgegen. An die Stelle der durch die Succession der Bischöfe, die Wirkung des heiligen Geistes durch die gewöhnlichen kirchlichen Organe vermittelten tritt die durch die außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes, das Auftreten der dadurch erweckten außerordentlichen Organe, der Propheten vermittelte. Der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes in der Idee des Priesterthums stellt sich die Vermischung beider Standpunkte in der Idee des Prophetenthums entgegen.

Uebrigens, wenngleich Tertullian der ecclesia spiritus per spiritales homines das Recht zuschreibt, Sünden zu vergeben, setzt er doch ausdrücklich hinzu, daß sie doch von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht habe des praktischen Nachtheils wegen, damit die Menschen in ihren Sünden nicht sollten sicher gemacht werden. Wir erkennen hier das sittliche Interesse, dem falschen Vertrauen auf die Absolution entgegenzuwirken, wovon Tertullian die nachtheiligen Folgen wohl erkannt hat. Er führt ein montanistisches Orakel an. „Du

sagst, — sagt er — die Kirche hat die Gewalt, Sünden zu vergeben. Dieses erkenne ich desto mehr an, da ich den Paraklet selbst in den Propheten sprechen höre: Die Kirche kann Sünde vergeben; aber ich will es nicht thun, damit sie nicht noch andere Sünden begehen." Er stellt hier den ächten prophetischen Geist dem falschen entgegen. „Wie, — sagt er — wenn ein falscher Prophetengeist dies ausgesprochen hätte? Aber ein solcher würde sich vielmehr erwiesen haben als einen Zerstörer, der sich selbst hätte durch seine Nachsicht empfehlen und die Uebrigen zur Sünde verleiten wollen. Oder wenn er dieses nach dem Geist der Wahrheit sich zueignen wollte, so kann zwar der Geist der Wahrheit den fornicatores Sünden vergeben, aber er will es nicht mit dem Schaden Mehrerer [1])." Der Eifer gegen menschliche Anmaaßung in Beziehung auf Sündenvergebung und gegen Alles, was die Gläubigen zur Sicherheit in der Sünde verleiten konnte, bewog Tertullian, auch gegen den in mancher Hinsicht nachtheiligen Einfluß, den confessores und Märtyrer von dieser Seite ausübten, sich auszusprechen. Solche, welche der christlichen Menge schon wie überirdische Wesen erschienen, wurden häufig von den ihrer Laster wegen von der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen um ihre Fürbitte angesprochen. Manche derselben handelten so, als ob die Ertheilung des Kirchenfriedens schlechthin in ihrer Gewalt stände. Durch Mangel an Kenntniß und Besonnenheit, oder durch geistlichen Hochmuth ließen sie sich zu falschen Schritten verleiten; sie standen aber schon in so großer Verehrung, daß wer gegen ihr Ansehn auftrat, leicht in ein ungünstiges Licht sich stellen konnte. Desto achtungswerther und heilsamer war es, daß Tertullian gegen diese übertriebene Verehrung aufzutreten wagte. Man erkennt aber seine Gereiztheit in der Art, wie er sich ausspricht: „Aber — sagt er zu dem Psychiker — du ergießest auch schon auf deine

---

1) Cap. 21.

Märtyrer diese Gewalt. Wie ein Jeder vermöge des abgelegten Bekenntnisses Fesseln anlegt, die noch wenig schwer sind unter dem neuen Namen der Haft, so bewerben sich gleich bei ihm die Ehebrecher, so besuchen ihn gleich die Unzüchtigen, schon ertönen um ihn her Bitten, schon umgeben ihn Thränen jedes Befleckten, und Keiner erkauft sich mehr den Zugang zu dem Kerker, als Diejenigen, welche den Zugang zur Kirche verloren haben [1])." Tertullian, der freilich in dem leidenschaftlichen Gegensatz gegen irgend etwas wohl übertreiben konnte, der wegen des bemerkten Einflusses gegen diese Bekenner eingenommen war, und wohl auch Gegner des Montanismus unter denselben zu bestreiten hatte, den man aber auch nicht geradezu beschuldigen kann, daß er Dinge aus der Luft gegriffen hätte, er deutet an, daß diese Versammlungen einer Menge aus beiden Geschlechtern in dem Kerker bei einer aufgeregten Stimmung und ohne Aufsicht während der Nacht manche für die Sittlichkeit nachtheiligen Folgen hatten. Er giebt zu verstehen, daß auch den Bekennern selbst die übertriebene Verehrung, die den geistlichen Hochmuth und falsche Sicherheit nährte, zum Falle gereichte; wie wir auch manche Beispiele der Art finden. Er sagt: „Es werden Männer und Frauen befleckt in der Finsterniß, von der es wohl bekannt ist, wie sie von der Lust benutzt wird, und sie suchen den Frieden zu erhalten von Denen, welche in Beziehung auf ihren eigenen Frieden Gefahr laufen [2]). Andere nehmen zu den Bergwerken ihre Zuflucht (die zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilten Bekenner), und kehren von dort als der Kirchengemeinschaft Angehörige zurück, wo schon ein anderes Märtyrerthum nothwendig wird zur Reinigung der nach dem ersten Märtyrerthum (d. h. den für den Glauben ausgestandenen Martern) begangenen Sünden. Denn wer bleibt auf Erden

---

1) Cap. 22.
2) Et pacem ab his quaerunt, qui de sua periclitantur.

und im Fleische ohne Sündenschuld? Wer ist Märtyrer, so lange er in der Welt wohnt, für den Denar des Lohnes zu bitten hat, dem Arzt und dem Zinseinnehmer unterworfen (d. h. daß er Christi als des Arztes noch bedarf in Beziehung auf die ihm noch anklebenden Sünden, und ihm Rechenschaft abzulegen hat von der Verzinsung des ihm anvertrauten Talents [1]))?" Nun setzt er aber den Fall, daß Einer wirklich schon als Märtyrer leidend im Angesicht des Todes sich befinde. „Doch, — sagt er — wer erlaubt einem Menschen, zu schenken, was Gott allein vorbehalten ist, von dem ohne Entschuldigung das verdammt ist, was Apostel, die so viel ich weiß auch Märtyrer waren, nicht geglaubt haben vergeben zu können?" Er redet ferner den Märtyrer so an: „Daher nun also du, der du es Christo nachmachen willst, indem du Sünden vergiebst, wenn du selbst nicht gesündigt hast, so mögest du allerdings für mich leiden. Wenn du aber ein Sünder bist, wie wird das Oel deiner Fackel hinreichen können für mich und dich zugleich? Ich habe auch jetzt ein Mittel, um als Beweis für Christus zu dienen. Wenn Christus deßhalb in dem Märtyrer ist, damit der Märtyrer Ehebrecher und Unzüchtige freisprechen, so möge er das Verborgene des Herzens offenbar machen, um so die Sünden zu vergeben, dann wäre Christus da. Denn so zeigte Christus seine Gewalt [2])." Wie Christus auf Erden als Beweis für seine Gewalt, Sünden zu vergeben, auf seine Wunder sich berufen habe, als er dem Gelähmten die Sünden vergab. — Tertullian führt die Gegner der strengeren Bußtheorie redend ein, wie sie sagten: „Gott ist gut und barmherzig, Barmherzigkeit gilt ihm mehr als Opfer, er will vielmehr die Buße des Sünders als seinen Tod; der Heiland aller Menschen und besonders der Gläubigen. Daher werden auch die Söhne Gottes barmherzig und friedliebend sein müssen, daß wir einander gegenseitig vergeben,

---

1) Cap. 22. 2) Ibid.

wie Christus uns vergeben hat, daß wir nicht richten, um nicht gerichtet zu werden. Denn ein Jeder steht oder fällt seinem Herrn; wer bist du, daß du über einen fremden Knecht richtest? Vergieb, und es wird dir vergeben werden." „Solche Dinge — sagt er — streuen sie aus, Gott zu schmeicheln und ihre eigene Schuld zu beschönigen, Dinge, welche die Zucht vielmehr schwächen als kräftigen [1])." Dagegen behauptet er: „Man muß aber auch die Aussprüche der heiligen Schrift von entgegengesetzter Art damit zusammenhalten. Wenn Gott gleich der Gute ist, ist er doch auch der Gerechte." Er beruft sich auf solche Stellen des alten Testaments, in denen Gott die Bitten für gewisse Sünder zurückweist, auf die Stellen von dem eifernden Gott. Er behauptet, es seien diejenigen Aussprüche, die sich nur auf die Verzeihung des gegen den Menschen selbst begangenen Unrechts bezögen, falsch auf die Sünde an sich als Sünde gegen Gott angewandt worden [2]). Aber Tertullian ist hier doch wohl nicht genug in den Ideenzusammenhang seiner Gegner eingegangen. Was diese wollten, scheint das gewesen zu sein: Keiner habe das Recht, der göttlichen Barmherzigkeit vorzugreifen, irgend eine Klasse von Sündern, welche Buße zeige, von der Kirchengemeinschaft zurückzuweisen, das Verdammungsurtheil zu sprechen. Keiner könne in's Innere sehen, es müsse dies Jeder Gott überlassen, das entscheidende Gericht sollte ihm vorbehalten bleiben, und unterdessen sollte man Alle, welche, so viel Menschen urtheilen könnten, wahre Buße zeigten, im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zur Absolution und Kirchengemeinschaft zulassen. Er sagt ferner zur Vertheidigung dieses strengeren Verfahrens gegen jenen Vorwurf: „So ist jene Buße keine vergebliche und jene Kirchenzucht keine harte. Beide ehren Gott; jene wird leichter erlangen, weil sie sich nicht schmeichelt, diese wird, indem sie sich nicht anmaaßt, vollkommener helfen."

---

1) Cap. 2. 2) Ibid.

Der Streit führte auch auf exegetischen Boden. Die andere Partei berief sich auf mehrere Gleichnisse Christi als Beleg dafür, daß Keiner, der Buße thue, von Christus zurückgewiesen werde. Das Gleichniß von dem Hirten, der das verirrte Lamm auf seinen Schultern davon trägt, war ein den Christen besonders geläufiges. Denn wie zuerst im häuslichen Leben der Gebrauch von Abbildungen religiöser Gegenstände an der Stelle der aus der heidnischen Mythologie entlehnten Bilder entstand, so pflegten die Christen das Bild des das verlorne Lamm auf seinen Schultern hinwegtragenden Hirten an ihren Bechern zu haben, und so lag es ihnen nahe, der montanistischen Strenge das Bild des guten Hirten, der so überall den Verlorenen entgegen zu kommen und sich ihrer anzunehmen bereit sei, entgegenzuhalten. Dem asketischen Geist Tertullians mochte es nun schon zuwider sein, daß man gerade die Becher mit einem aus den Evangelien genommenen Bilde schmückte, wie sein Verdruß darüber sich wohl zu erkennen giebt [1]).

Tertullian behauptet nun dagegen, daß es zum richtigen Verständniß jenes Gleichnisses darauf ankomme, wodurch dies veranlaßt worden, und zu welchem Zweck daher Christus dieses gesprochen habe, daß man nicht ohne Rücksicht darauf willkürlich vom Standpunkt der Gegenwart sich dieses nach seinem Interesse zurechtlegen dürfe. Er sagt: „Wir machen nach der Ordnung der Natur, nach dem Gesetz des Ohres und der Sprache, nach dem, was das gesunde Denken verlangt, die Regel, daß immer geantwortet wird, wozu die Aufforderung gegeben ist [2]). Nun meint er, Veranlassung zu jenen Worten Christi habe ja gegeben das Murren der Phari-

---

1) Seine Worte: Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis etc. Cap. 7.

2) Praescribimus enim ex naturae disciplina, ex lege auris et linguae, ex mentis sanitate ea semper responderi, quae provocantur. Cap. 7.

säer darüber, daß Christus der Zöllner und Heiden sich annahm. Es würde nun etwas dieser Beziehung ganz Fremdes gewesen sein, wenn Christus von den Sünden der Christen hier gesprochen hätte, da davon gar nicht die Rede war, und es noch keine Christen gab. Also erhelle es, daß in diesem Gleichnisse die Sünder, die erst zum Glauben kämen, von denen Christus keinen zurückstoße, gemeint seien, daß sich das Gleichniß nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehen könne. So sehr aber auch Tertullian in der nächsten exegetischen Beziehung dieses Gleichnisses Recht hatte, wie in dem hermeneutischen Kanon, von dem er hier Gebrauch macht, so hätte er doch auch hier der an andern Stellen von ihm selbst ausgesprochenen Regel eingedenk sein sollen, daß die nächste geschichtliche Beziehung der Worte eine allgemeinere Anwendung auf alle Zeiten und verschiedenartige Fälle nicht ausschließe. Seine Gegner konnten Alles zugeben, was er behauptete, und mochten dieses selbst wohl erkennen, und konnten doch immer dabei das Recht zu einer solchen Anwendung behaupten. Sie konnten mit Recht sagen, daß dieses Gleichniß für alle Zeiten gelte, und, auf alle Fälle anwendbar, die Gesinnung bezeichne, mit der Christus immer einem jeden Sünder, der nur von ihm sich wolle tragen lassen, mit bußfertigem Herzen sich ihm hingebe, entgegenkomme. — Dasselbe ließ sich auch über den Gebrauch, den die Gegner von der Parabel vom verlornen Sohn[1]) und von andern ähnlichen machten, anwenden; überall hätte sich der Streit durch die Unterscheidung von dem buchstäblichen Inhalt und der idealen, geistigen Beziehung, von Auslegung und Anwendung leicht beilegen lassen.

Die Gegner beriefen sich ferner auf die Stelle 1 Kor. 5, 6, verglichen mit 2 Kor. 2, 6, indem sie behaupteten, daß Paulus dem wegen eines peccatum mortale von der Kirchenge-

1) Cap. 9.

meinschaft Ausgeschlossenen nachher, da er Buße zeigte, die Sündenvergebung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft bewilligt habe; und unter der Voraussetzung der Identität beider Fälle war der von ihnen geführte Beweis allerdings ein schlagender. Aber jene Voraussetzung wird von Tertullian bestritten. Scharfsinnig meint er nachweisen zu können, — eine Ansicht, welche erst in der neuesten Zeit wieder Vertreter gefunden hat, — daß der im zweiten Brief vorkommende Fall von dem im ersten Briefe erwähnten durchaus verschieden sei [1]. Der im zweiten Brief angeführte sei einer jener Uebermüthigen, die sich gegen das Ansehen des Paulus aufgelehnt hatten, von denen schon im ersten Briefe die Rede gewesen. Es finde sich hier durchaus nichts, was auf die Angelegenheit jenes incestuosus hinweise.

Dann führte der Streit zum ersten johanneischen Briefe. Die Gegner beriefen sich auf die Stelle jenes Briefes, wo gesagt wird, daß Diejenigen, die ihre Sünden bekennen, das Blut Christi reinige von allen Sünden. Sie bezogen dies auf die fortwährende Aneignung der Sündenvergebung durch Christus. Es konnte von dieser Stelle allerdings ein falscher, zu unbestimmter Gebrauch gemacht werden, zum Nachtheil des praktischen Christenthums. Mit Recht ließ sich behaupten, daß auf solche Sünden, die mit dem Verharren in dem christlichen Lebensprinzip unvereinbar sind, solche Sünden, von denen es sich bei diesem Streit eben handelte, diese Worte im Sinne des Johannes gar nicht bezogen werden können. Tertullian verwahrt sich mit christlichem Eifer gegen einen solchen Mißbrauch dieser Stelle, indem er sagt: „Also werden wir immer und in aller Weise sündigen, wenn uns immer und von aller Sünde das Blut Christi reinigt; oder wenn nicht immer, nicht auch nach dem Glauben, und wenn nicht von der Sünde, auch nicht von der fornicatio. Wovon ist er aber ausgegan-

1) Cap. 14.

gen? Er hatte vorhergesagt, daß Gott ein Licht sei, und daß in ihm keine Finsterniß sei, und daß wir lügen, wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und dabei in der Finsterniß wandeln. Wenn wir aber, sagt er, im Lichte wandeln, so werden wir Gemeinschaft mit ihm haben, und das Blut unsers Herrn Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde. Sündigen wir also, wenn wir im Lichte wandeln, und werden wir gereinigt werden, wenn wir im Lichte sündigen? Auf keine Weise! Denn wer sündigt, ist nicht im Licht, sondern in der Finsterniß. Daher zeigt er auch, wie wir von der Sünde gereinigt werden, indem wir in dem Lichte wandeln, in dem keine Sünde begangen werden kann. Also sagst du, daß wir so gereinigt werden, nicht damit wir sündigen, sondern damit wir nicht sündigen. Denn wenn wir im Lichte wandeln, mit der Finsterniß aber keine Gemeinschaft haben, werden wir als Gereinigte leben, indem wir die Sünde nicht ablegen, sondern sie gar nicht zulassen. Denn dies ist die Kraft des Blutes des Herrn, daß er Diejenigen, welche er von der Sünde gereinigt hat, und seitdem in's Licht versetzt, sodann rein erhält, wenn sie fortfahren, im Lichte zu wandeln[1])."

Tertullian redet hier in dem Bewußtsein des engen Zusammenhanges zwischen dem Objektiven und Subjektiven in der Erlösung, dem Bewußtsein, daß die Aneignung der Erlösung im Glauben, die Gemeinschaft mit Christus ohne die fortschreitende Heiligung nicht bestehen könne; und daher bestreitet er Diejenigen, welche auf die Klasse der Sünden, von denen hier die Rede war, das von dem Johannes über die Sündenvergebung Gesagte anwenden zu können meinten. — Wenn nun aber die Gegner sich auf solche Stellen des Johannes beriefen, in denen er von einem noch fortdauernden Sündenbekenntniß bei den Christen redet, so antwortet Tertullian, Johannes würde sich widersprechen, wo er von der

1) Cap. 19.

einen Seite sagt, daß wer aus Gott geboren ist, nicht sündigt; von der andern Seite die Gläubigen auffordert, sich immer als Sünder zu bekennen, wenn nicht die verschiedenen Arten der Sünde von einander unterschieden würden. Durch diese Unterscheidung allein lasse sich dieser Gegensatz ausgleichen. Hier macht er die Unterscheidung zwischen den peccata venialia und mortalia. Von den den Gläubigen auch noch anklebenden Sünden sagt er, es seien einige Sünden, in die man täglich gerathe, denen wir alle unterworfen seien. „Denn wen trifft es nicht, entweder mit Unrecht zu zürnen, und über den Sonnenuntergang hinaus darin zu verharren, oder die Hand gegen Jemand zu erheben, oder leicht Böses von Einem zu sagen, oder ohne wichtigen Grund zu schwören, oder das gegebene Wort nicht zu halten, aus Schaam oder nothgedrungen zu lügen? Wie viel werden wir in Geschäften, bei Erfüllung der Pflichten, bei dem Erwerb, bei dem täglichen Lebensunterhalt, beim Sehen, beim Hören versucht, so daß, wenn hier keine Vergebung stattfindet, Keinem das Heil zukommt? Dafür wird also Vergebung erlangt werden durch Christus unsern Fürsprecher bei dem Vater [1]).“ Von diesen Sünden unterscheidet er die den Grund alles christlichen Lebens durchaus zerstörenden, unter denen er nennt: Mord, Götzendienst, Betrug, Verleugnung des Glaubens, Gotteslästerung, Ehebruch und Unzucht [2]). Mit diesem Verzeichniß der peccata venialia können wir vergleichen eine andere Stelle, wo Tertullian solcher Fehltritte erwähnt, wegen deren Einer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, ohne dadurch für immer von derselben getrennt bleiben zu müssen. „Wenn Einer den Schauspielen, den Gladiatorspielen beigewohnt hat, wenn Einer an den Mahlzeiten heidnischer Festlichkeiten theilgenommen, Gewerbe getrieben, die mit dem Götzendienst in Verbindung stehen, ein Wort auszusprechen sich hat verleiten lassen,

1) Cap. 19. 2) Ibid.

das als Verleugnung oder Lästerung gedeutet werden kann, wenn Einer wegen einer solchen Ursache von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, oder er selbst aus Zorn, Hochmuth, Eifersucht, oder, was oft geschieht, aus Unwillen über die Zurechtweisung sich selbst von der Kirchengemeinschaft losgerissen hat, so muß ein Solcher gesucht und zurückgerufen werden [1])." Tertullian, der, wie wir gesehen haben, das verirrte Schaf dem exegetischen Zusammenhange nach auf den noch nicht zum Glauben Gelangten deutet, macht den Unterschied der eigentlichen Auslegung und der Anwendung, indem er selbst erklärt, daß auf solche verirrte Christen diese Parabel auch bezogen werden könne.

Vergleichen wir nun, was Tertullian über jene Unterscheidung der Sünden sagt, mit dem Sinne der johanneischen Stelle, so werden wir es als Auslegung nicht ganz richtig finden. Wo Johannes sagt, daß wer aus Gott geboren ist, nicht sündige, dachte er gewiß nicht an eine solche Unterscheidung in einer solchen Abstufung; und gewiß würde, was Tertullian als peccata quotidianae incursionis bezeichnet, dem, was Johannes als Leben aus Gott der Idee nach bezeichnet, nicht entsprochen haben. Vielmehr kann der Gegensatz im Johannes nur durch die Unterscheidung dessen, was im Prinzip und in der Idee gegründet ist, und des Lebens in der Erscheinung, das noch kein der Idee und dem Prinzip adäquates ist, ausgeglichen werden. Nur wenn wir diese Unterscheidung anwenden, und das, was als Schwankung und Trübung des christlichen Lebens der Erscheinung sich beimischen kann, von dem, was mit der allgemeinen Beseelung durch die Idee und der Herrschaft des Prinzips im Ganzen unvereinbar ist, unterscheiden, können wir durch diese Vermittlung das Recht für eine der tertullianischen verwandte Unterscheidung begründen. Doch werden wir immer sagen müssen, daß er diesen Unter-

1) Cap. 7.

schied auf eine zu äußerliche und willkürliche Weise bestimmt hat, zu sehr Einzelnes in's Auge fassend, statt auf das Verhältniß des christlichen Lebens im Ganzen hinzusehen. Dies war aber ein Mangel der ganzen christlichen Zeit, der er angehört.

Was noch den zweiten Punkt betrifft, der bei diesem Streit zur Sprache kam, die Frage: ob moechia und fornicatio in in die Kategorie der peccata mortalia gehören, so konnte Tertullian nicht ohne Grund das Willkürliche des sittlichen Urtheils hervorheben, wenn man in der durch Martern erzwungenen Verleugnung des Glaubens eine schwerere Schuld fand, als in der Sünde Dessen, der den Reizen der Sinnenlust unterläge [1]). Indem er die schwere Schuld in den Sünden der Unkeuschheit nachweisen will, spricht er sich wieder nachdrücklich aus über die Hoheit des Christenberufs auch im Verhältniß zum alttestamentlichen Standpunkt. „Was entschuldigst du durch Berufung auf das, was früher war? Es wurde noch nicht der Leib Christi, wurden noch nicht Glieder Christi, nicht Tempel Gottes genannt, als der Ehebruch noch Verzeihung erhielt [2])."

Indem Tertullian eine zusammenhängende Fortentwicklung des religiösen Bewußtseins von dem alten Testamente an durch die Verkündigung der Apostel bis zu den neuen Offenbarungen des Paraklet behauptet, meint er daher, daß man durch Verleugnung dieser letztern auch den heiligen Geist in den Aposteln recht zu verstehen unfähig werde, wie er sagt: „Jene also, welche einen andern Paraklet in den Aposteln und durch die Apostel empfangen haben, welchen sie, da sie ihn nicht in den Propheten näher erkannt haben, nun auch in den Aposteln nicht besitzen [3])."

---

1) Cap. 22: Quae poenitentia miserabilior, titillatam prosternens carnem, an vero laniatam?

2) Cap. 6.

3) Cap. 12.

Wenngleich Tertullian über das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes im Verhältniß zu dem alttestamentlichen, über den Gegensatz des durch Christus in der Bergpredigt entwickelten ethischen Gesetzes zu dem partikular-theokratischen des mosaischen Standpunktes sich so nachdrücklich ausspricht [1]), so finden wir doch auch in dieser Schrift jene Unklarheit, von der wir schon früher gesprochen haben, in der Anwendung des Begriffes vom Gesetz. Die Worte, daß Christus gekommen, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, versteht er so: „Die Lasten des Gesetzes dauern bis zum Johannes, nicht die Tugendmittel desselben (d. h. diese dauern über den Johannes hinaus noch fort); das Joch der Werke ist verworfen worden, nicht das Joch der sittlichen Vorschriften; die Freiheit in Christo hat nicht zur Beeinträchtigung der Sittenreinheit gedient [2]). Es bleibt das ganze Gesetz der Frömmigkeit, der Heiligkeit, der Menschlichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Keuschheit, der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, des Wohlwollens [3]).“ Tertullian drückt sich hier so aus, als wenn die lex operum nur auf das Ceremonialgesetz sich bezöge, die Aufhebung des Gesetzes nur darauf, als ob nicht auch das Sittengesetz in ein anderes Verhältniß zu den Gläubigen eingetreten, nicht auch in dieser Hinsicht der Begriff des Gesetzes einen Umschwung erlitten hätte.

Es ist zu bemerken, wie Tertullian behauptet, daß die Art, wie Christus in Beziehung auf die Sündenvergebung während seiner Wirksamkeit auf Erden gehandelt, nicht hierher gehört; denn der christliche Standpunkt beginne erst, nachdem Christus Alles zum Heil der Menschen vollbracht, nach der Ausgießung des heiligen Geistes: „Keiner ist vollkommen, ehe

---

1) Cap. 6.

2) Onera enim legis usque ad Joannem, non remedia; operum juga rejecta sunt, non disciplinarum; libertas in Christo non fecit innocentiae injuriam.

3) Cap. 6.

die Ordnung des Glaubens gefunden worden; Keiner ist ein Christ, ehe Christus zum Himmel erhoben worden; Keiner ist ein Heiliger, ehe der heilige Geist vom Himmel herab verliehen worden, der die christliche Lebensordnung gegründet hat [1])."

Tertullian glaubte als Vertheidiger der montanistischen asketischen Strenge auftreten zu müssen, wie er dieses schon in Beziehung auf einen Gegenstand, die Ehe, gethan hatte [2]). So wollte er dieses auch in Beziehung auf die neuen Fasteneinrichtungen thun. Deßhalb schrieb er sein Werk de jejuniis adversus psychicos. Die Montanisten wollten Manches, was bisher als etwas ganz Freies betrachtet worden, gesetzlich machen, und manche ganz neue Einrichtungen einführen. Die neuen Propheten wollten nämlich das Fasten an den dies stationum, welches bisher etwas durchaus Freies gewesen war, gesetzlich feststellen, dieses Fasten länger als bis auf die neunte Stunde, bis auf drei Uhr, was bisher das Uebliche gewesen war, ausdehnen; und sie ordneten zwei Wochen im Jahr zu dürftigerer Kost, wie sie sonst nur von den Asketen geführt wurde, sogenannte Xerophagiae an. Damals stellte sich nun, wie wir aus den von Tertullian bestrittenen Gründen seiner Gegner erkennen, der ursprüngliche, ächt apostolische Geist der christlichen Freiheit den neuen Satzungen des Montanismus entgegen. Es war derselbe Geist, der nachher dem Uebergewicht der dem Montanismus verwandten, diesem selbst zum Grunde liegenden jüdisch gesetzlichen Richtung weichen mußte, und erst später durch die Reformation in siegreicher Gegenwirkung wieder durchdringen konnte. Die Gegner behaupteten, das Fasten müsse dem freien Willen eines Jeden überlassen sein, dürfe nicht durch ein Gebot vorgeschrie-

---

1) Cap. 11.

2) Er selbst weist auf sein früher geschriebenes Buch de monogamia hin mit den Worten: De modo quidem nubendi jam edimus monogamiae defensionem.

ben werden [1]). Es müsse dieses von dem individuellen Bedürfniß und den Umständen eines Jeden abhängen [2]). So hätten es auch die Apostel beobachtet, kein allgemeines Fastengesetz auferlegt; auch die Beobachtung der dies stationum sollte etwas Freies bleiben. Sie beriefen sich darauf, daß Paulus im Galaterbrief die Beobachtung bestimmter Tage etwas Jüdisches nenne. Jesaias habe ausgesprochen, daß der Herr nicht solches Fasten, sondern Werke der Gerechtigkeit verlange; und der Herr selbst habe mit einem Mal alle Bedenklichkeiten in Rücksicht der Speisen niedergeschlagen durch die Worte: was zum Munde eingehet, könne den Menschen nicht verunreinigen, aber wohl was zum Munde herausgehe (Matth. 15), da er selbst frei gegessen und getrunken habe. Sie wußten in dem Leben Christi selbst das Vorbild der christlichen Freiheit, den Gegensatz gegen alle gesetzliche Askese zu erkennen. Sie beriefen sich darauf, daß er frei Alles gegessen und getrunken habe, von einem asketisch gesetzlichen Standpunkte aus selbst ein Esser und Weinsäufer genannt worden sei. Sie machten auch die Worte des Apostels Paulus geltend: Die Speise fördert uns nicht vor Gott. Essen wir, so werden wir darum nicht besser sein, essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein. Man müsse, sagten sie, nur von ganzem Herzen glauben, Gott und den Nächsten lieben. Darauf komme es an, nicht auf Fasten. — Sie nannten die neuen Fasten wie etwas Jüdisches, so auch etwas Heidnisches. Sie stellten die Xerophagien mit den Enthaltungen in den heidnischen Kulten wie der Isis und der Cybele zusammen. So erkannten sie mit Recht ein Herabsinken von dem rein sittlichen Standpunkte zum Anstreifen an das Jüdische und Heidnische. Allerdings blieben sie selbst ihrem Prinzip nicht ganz treu und

---

1) Denique respondetis, haec ex arbitrio agenda, non ex imperio. De jejun. cap. 13.

2) Pro temporibus et caussis uniuscujusque. Cap. 2.

konnten sich schon selbst dem Einfluß des jüdischen Elements und der religiösen Veräußerlichung nicht ganz entziehen, indem sie doch ein allgemeines Fasten als etwas in göttlichem Recht Gegründetes, für Alle Nothwendiges anerkannten, dieses dem paulinischen Prinzip von der Beobachtung der Tage zuwider als die an die Stelle der alttestamentlichen Fasttage getretene eigenthümlich christliche Fastenzeit betrachteten, nämlich die Zeit des Andenkens an das Leiden Christi. Sie beriefen sich hier auf die mißverstandene Stelle Matth. 11, 13; als ob hier Christus selbst ein solches Fasten in Beziehung auf sein Leiden bezeichne [1]). Häufig führten sie im Streit gegen den Montanismus die Worte im Munde: Das Gesetz und die Propheten dauern bis zum Johannes (Luk. 16, 16) [2]). Sie wiesen so auf den Unterschied des alt- und neutestamentlichen Standpunktes hin, und beschuldigten die Montanisten einer Vermischung desselben in zwiefacher Beziehung, in Hinsicht auf Gesetz und Prophetenthum, insofern sie, was dem durch Christus aufgehobenen gesetzlichen Standpunkte angehört, wieder einführen wollten, und insofern sie ein Prophetenthum, von welchem die Leitung der Kirche abhängen sollte, nach Art des alten Testaments wieder geltend machen wollten, auf die prophetische Gabe, als zur Fortentwicklung der Kirche erforderlich, besonderes Gewicht legten, da doch mit Johannes das ganze Prophetenthum geschlossen worden, und, weil in Christo die Erfüllung von Allem erschienen, es keines Prophetenthums mehr bedürfe [3]). Aber wohl mochte Tertullian Recht haben in dem, was er ihnen vorwirft, daß, wo sie wollten, sie erkennten,

---

1) Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. Cap. 2.

2) Cap. 2.

3) Auf diese Anwendung der Worte durch die Gegner weist hin, was Tertullian sagt cap. 12: Ut ab Joanne paracletus obmutuisset, ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam extitissemus.

was diese Worte: „Gesetz und Propheten bis zum Johannes" bedeuteten[1]). Ohne Zweifel bezieht sich dieses darauf, daß die Gegner hier nicht konsequent waren, indem sie die Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes den Montanisten zum Vorwurf machten, doch von der andern Seite in denselben Fehler verfielen, und, wo es ihrem Interesse entsprach, Alttestamentliches mit hinübernahmen. Sie beschuldigten den Montanismus solcher Neuerungen, welche der kirchlichen Ueberliefrung widerstritten. Als willkürliche Menschensatzung sei es entweder etwas Häretisches, wie von ihnen die Montanisten mit jenen Irrlehrern, welche Paulus in den Pastoralbriefen bekämpft, den Lehrern der falschen Enthaltsamkeit verglichen wurden; oder wenn sie sich auf neue Offenbarungen, aus denen sie diese neuen Lehren empfangen hätten, beriefen, so seien dies nicht Offenbarungen des heiligen, sondern des die Wahrheit verfälschenden bösen Geistes; ihre Propheten seien falsche Propheten, Organe des Satan. — Was nun dieses Letztere betrifft[2]), so antwortet Tertullian darauf, daß der Montanismus denselben Gott und denselben Christus verkündige, der allgemein anerkannten Grundlehre von Gott und Christus sich anschließe, mit der Lehre der Rechtgläubigkeit im Allem übereinstimme[3]). Und an einer andern Stelle[4]) sagt er: „Du sagst, o Psychiker, es sei der Geist des Satan. Wie kann es denn geschehn, daß ein Solcher zu Dienstleistungen für unsern Gott auffordert, die keinem andern als unserm Gott darzubringen sind? Behaupte entweder, daß der Satan mit unserm Gott gemeinsame Sache macht, oder daß der Sa-

---

1) Cap. 2: Ubi volunt enim, agnoscunt quid sapiat: lex et prophetae usque ad Joannem.

2) Cap. 1: Novitatem igitur objectant, de cujus illicito praescribant, aut haeresim judicandam, si humana praesumptio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam, si spiritalis indictio est, dum quaqua ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus.

3) Cap. 1. 4) Cap. 11.

tan für den Paraklet gehalten werde." Es erhellt leicht das Ungenügende dieser Vertheidigung aus dem, was wir schon früher in dieser Beziehung bemerkt haben. Die montanistische Ethik konnte sich der allgemein anerkannten christlichen Grundlehre anschließen, und doch nach den ihr zum Grunde liegenden Prinzipien damit im Widerspruch stehen; wie ja allerdings die montanistische Askese der rechten Anwendung der Idee von Christus, dem recht entwickelten Bewußtsein von der Erlösung nicht entsprach. Und der Geist des Satan konnte sich ja trübend einmischen in das, was vom Geiste Gottes ausgegangen war; wie dies enthalten war in dem, was Tertullian selbst von dem Satan als Affen Gottes gesagt hat. — Merkwürdig ist die Ansicht von dem Verhältniß der neuen Offenbarungen des Paraklet zu der Tradition, heiligen Schrift und ratio, wie Tertullian in diesem Buche sie ausspricht. Wo die Tradition nicht auf das Ansehen der Schrift sich berufen kann, bedarf es desto mehr der ratio zur Begründung, daß der Grund einer solchen Einrichtung, wie sie durch die kirchliche Ueberliefrung gegeben ist, für die Rechenschaft von Allem verlangende Vernunft nachgewiesen werde, bis das Ansehen der neuen Offenbarungen des Paraklet hinzukommt, und der herrschende Gebrauch so durch eine göttliche Autorität bestätigt oder verbessert wird. Die ratio ist also hier nur etwas Vermittelndes in der Leitung der Kirche, bis das bisher Schwankende durch das Ansehen göttlicher Offenbarung fest bestimmt wird. Den neuen Offenbarungen des Paraklet schreibt Tertullian also gleiches Ansehen zu mit den Aussprüchen der heiligen Schrift [1]). Es erhellt aus dem, was Tertullian sagt, wie das Auftreten der neuen Propheten psychologisch begründet war in der durch die Zeitereignisse hervorgebrachten Stim-

1) Cap. 10: Sed quia eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur.

mung unter den Christen. Es war die Zeit der Verfolgungen unter dem Kaiser Mark Aurel, mannichfacher allgemeiner Plagen, wie Erdbeben, Pest, was alles als Vorzeichen der letzten Drangsale und von der Kirche zu bestehenden Kämpfe, die der Wiederkunft Christi vorangehen sollten, erschien. Da sollte nun die Kirche durch die neuen Mahnungen und Warnungen des Paraklet in die rechte Stimmung, um jener Entscheidung auf eine würdige Weise entgegen zu gehen, versetzt werden. Es sollten die Christen durch Welt- und Selbstverleugnung, Ueberwindung des Fleisches sich dazu vorbereiten, durch ein der Buße entsprechendes Leben der Selbstpeinigung ihr Gebet zu Gott um Rettung unterstützen, seinen Zorn in seinen Strafgerichten abzuwenden suchen; wie Tertullian sagt: „Da der heilige Geist, in welchen Landen und durch welche Männer er wollte, verkündigte, so verordnete er, indem er voraussah die bevorstehenden Versuchungen der Kirche oder die allgemeinen Weltplagen, als Paraklet, d. h. Advokat, um den Richter durch Gebet zu versöhnen, die Mittel solcher Dienstleistungen, nämlich um die Zucht der Nüchternheit und Enthaltsamkeit zu üben [1]).“ An einer andern Stelle [2]) sagt er, daß auch ohne jene außerordentlichen Offenbarungen die Christen selbst im Hinblick auf den Zustand der verfolgten Kirche die Nothwendigkeit einer solchen strengen Lebenszucht hätten erkennen können. „Wenn — sagt er — die Gegner wirklich darin Recht hätten, daß seit dem Johannes keine neue Prophetenstimme zu erwarten wäre, so hätten wir doch für uns selbst Propheten besonders in dieser Beziehung sein müssen, ich sage nicht etwa um den Zorn Gottes zu besänftigen, nicht um seinen Schutz oder seine Gnade zu gewinnen, sondern um uns durch uns selbst gegen die Beschaffenheit der letzten Zeit zu bewahren, daß wir alle Art der Selbstdemüthigung ansagten, wenn man sich für den Kerker zu rüsten, Hunger und Durst zu üben,

---

1) Cap. 13. 2) Cap. 12.

an Entbehrung und dürftige Kost sich zu gewöhnen hat, daß der Christ schon als ein solcher in den Kerker eintritt, wie er aus demselben hervorgegangen wäre, daß er dort keine Strafe zu leiden, sondern Gelegenheit, sich im strengen Leben zu üben findet, nicht die Martern, welche die Welt ihm zufügt, sondern seine Pflichtübungen, und er wird desto vertrauensvoller aus der Haft zum Kampf hervorgehen, indem er kein Fleisch an sich hat, so daß die Martern keinen Stoff finden werden." Es ist diese Stelle besonders charakteristisch für die Einseitigkeit des ethischen Standpunktes bei Tertullian, wie dieser mit seiner Gemüthsstimmung zusammenhängt, welche durch den Einfluß der Zeitumstände bestimmt wurde. Er sieht in den Christen nur die mit immerwährenden Verfolgungen Kämpfenden; das ganze Leben soll nur Vorübung für die Leidenskämpfe sein, Vorübung für den Tod, dem der Christ unter diesen Verfolgungen entgegengeht. Er soll schon früher freiwillig sich auferlegen, was ihm nachher durch die Gewalt von außen wird auferlegt werden. So mußte natürlich ein trübes, finsteres Bild vom christlichen Leben entstehen. Die Anschauungsweise von dem christlichen Leben, die nicht bloß temporär bedingt ist, sondern im Wesen des Christenthums begründet ist, als Weltverklärungsprinzip konnte bei dieser Einseitigkeit nicht durchdringen. Es erhellt auch, wie das im Bewußtsein der Erlösung begründete kindliche Verhältniß zu einem versöhnten Gott dem Bewußtsein des göttlichen Zornes im Strafgericht, den man durch Selbstpeinigung zu versöhnen suchen sollte, weichen mußte. Es tritt dieses karikaturartig ausgesprochen besonders hervor, wenn Tertullian sagt: „Ich muß Gott nicht allein gehorchen, sondern ihm schmeicheln," d. h. in seinem Sinne mehr thun, als er mir geboten hat, freiwillig in solcher Kasteiung mir selbst mehr auferlegen[1]). Hier haben wir die falsche Vorstellung, die aus der Trennung des nega-

1) Cap. 13: Non tantum obsequi ei debeo, sed et adulari.

tiven und positiven Moments, der Weltaneignung und Weltbekämpfung im Dienste Gottes hervorgeht, als wenn es eine über den Dienst Gottes in der Beobachtung seiner praecepta noch hinausgehende Vollkommenheit in freiwilliger Uebernahme gewisser Proben der Selbstverleugnung gebe. Von seinem Standpunkte aber sieht er in den Gegnern nur die Herrschaft des fleischlichen Sinnes, die sie unempfänglich macht für das Göttliche, unempfänglich wie für die neuen Offenbarungen, so für die Fortschritte in der Ueberwindung der Sinnlichkeit. Es erscheint ihm als ganz konsequent, wenn sie von allen Seiten dem Walten des göttlichen Geistes Schranken setzten, sowohl in Beziehung auf neue Offenbarungen des Prophetenthums, als die fortschreitende Entwicklung des sittlichen Elements. „Aber wieder — sagt er — setzt ihr Gott Gränzpfähle, wie in Beziehung auf die Gnade, so in Beziehung auf die Zucht des Lebens, wie in Beziehung auf die Gnadengaben, so in Beziehung auf die Uebungen der christlichen Frömmigkeit, so daß die Pflichterweisungen wie auch die Segnungen Gottes nachgelassen haben sollen, und indem ihr so leugnet, daß Gott noch Leistungen auferlege, weil auch hier Gesetz und Propheten bis Johannes [1])." Und in einer andern Stelle [2]) will Tertullian nachweisen, wie bei den Psychikern Alles aus einem Stücke ist, ihre Verwerfung der Fasten mit dem Ganzen ihrer Geistesrichtung gut zusammenstimmt, daß sie die Sünden nicht anklagen (ihr laxes Urtheil über jene Sünden der Unkeuschheit), und also auch der Fasten nicht bedürfen zur Tilgung derselben, daß sie nicht nach der Kenntniß der Offenbarung verlangten, für die sie durch die Xerophagien sich vorzubereiten suchen müßten, und daß sie die eigenen Kämpfe nicht fürchteten, welche sie durch die stationes abzuwehren suchen müßten. — Tertullian will seinen Gegnern gern nachweisen, daß, indem sie die asketische Strenge der Montanisten bestreiten,

1) Cap. 11. 2) Cap. 12.

in desto größere Laxheit der Sitten verfallen. Dadurch wird er veranlaßt, manche Schattenseiten des damaligen christlichen Lebens aufzudecken. Freilich dürfen wir die Anklage eines so leidenschaftlichen Gegners nicht für ein sicheres Zeugniß halten; doch, wie wir sonst einen Gegensatz durch den andern hervorgerufen sehen, die falsche Weltverachtung durch eine falsche Verweltlichung des Christenthums, so könnte auch hier ein ähnlicher Fall eingetroffen sein. Es ließe sich denken, daß, wenn die eine Parthei in einer schroffen Entweltlichung, die andere in einer zu sehr sich anbequemenden, zu wenig sich selbst richtenden Verweltlichung des Christenthums irrte. Es ist wohl wahrscheinlich, daß wenn auch Tertullian von seinem asketischen Standpunkte aus in seinen Berichten von den praktischen Verirrungen der andern Parthei zu einseitigen Uebertreibungen sich verleiten ließ, wenn er nur die Schattenseite hervorhebt und die Lichtseite ganz in den Hintergrund stellt, doch nicht Alles, was er mit so großer Bestimmtheit sagt, bloße Erdichtung ist, sondern Wahres wenigstens dabei zum Grunde liegt.

In seinem Apologetikus hat er die Agapen der Christen in einem so vortheilhaften Licht dargestellt; auch in seinen Büchern ad uxorem[1]) hatte er auf eine ehrende Weise von dieser Feier gesprochen; hier nun aber findet er ein solches Mahl, das er mit asketischem Geiste betrachtet, dieses Namens unwürdig. Er deutet an auf sarkastische Weise, daß Schwelgerei dabei stattfand und Ausschweifungen in der Verbindung beider Geschlechter sich dazu gesellten[2]). Ob und in welcher Hinsicht diesen Anklagen Wahres zum Grunde liegt, darüber zu urtheilen fehlen uns die Daten. Auf alle Fälle wird aber

---

1) S. oben.

2) Cap. 17: Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet. Sed majoris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt; appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est.

aus der Vergleichung des früheren und späteren Tertullian erhellen, daß sein Urtheil in dieser Allgemeinheit gehalten ein ungerechtes ist; auf alle Fälle mit Recht aber konnte er es als eine unwürdige Sitte bezeichnen, daß bei diesen sogenannten Liebesmählern die Geistlichen durch die doppelte Portion ausgezeichnet wurden; wie man die Stelle 1 Tim. 5, 17 als Beleg für einen solchen Gebrauch deutete [1]). Denselben Widerspruch zwischen dem früheren und späteren Tertullian erkennen wir auch in der Art, wie er in dieser Schrift von dem Wetteifer der Christen in den Liebeserweisungen gegen die Bekenner in dem Kerker redet. In seiner vormontanistischen, an die Märtyrer gerichteten Ermahnung hatte er die christliche Liebe, die sich auch in dem Eifer für die leibliche Erquickung der Leidenden zeigt, anzuerkennen gewußt; in dieser Schrift nun aber sieht er dies mit einem ganz anderen Auge an. Es läßt sich das Ungerechte der schroffen asketischen Richtung darin nicht verkennen; obgleich es wohl sein mag, daß er auch zu gerechtem Tadel Ursache fand, wenn die Christen sich zu leicht hinreißen ließen durch Jeden, der für die Sache des Glaubens zu leiden vorgab, wenn sie durch die Art, wie sie solche bewirtheten und beschenkten, manchen Betrug hervorriefen, wenn sie für die leibliche Erquickung der Gefangenen auf eine solche Weise sorgten, wie es nicht geeignet war, ihnen zur Vorbereitung für ihre letzten Kämpfe zu dienen, was Manchem zum Nachtheil der Seele gereichen konnte. Er sagt: „Es ist in der That eure Sache, ungewissen Märtyrern in den Gefängnissen Küchen zu bereiten, damit sie nicht das gewohnte Leben vermissen, damit sie des Lebens nicht sollen überdrüßig werden, damit sie nicht an der neuen Schule der Entbehrung Anstoß nehmen, welche jener Pristinus, euer, kein christlicher Märtyrer auch nicht versucht hatte [2]).“ Es ist dies

1) Was Tertullian sagt, wird auch durch die apostolischen Konstitutionen lib. II cap. 8 bestätigt.

2) Cap. 12.

eine Stelle, die zu manchen Fragen und Bemerkungen Veranlassung giebt. Tertullian redet von ungewissen Märtyrern. Er setzt also voraus, es ließe sich daran zweifeln, ob sie wirklich christliche Märtyrer waren, ob sie nicht wegen anderer Ursachen verhaftet worden, und nur vorgaben, für die Sache des Glaubens zu leiden, um die Liebe und Wohlthätigkeit der Christen benutzen zu können. Dies könnte zur Bestätigung dessen dienen, was in dem Peregrinus Proteus Lucians vorkommt. Denn wenn auch diese Geschichte selbst Dichtung ist, so könnte doch ein aus dem Leben der Zeit genommenes Bild dabei zum Grunde liegen. Bei jener Bezeichnung des Pristinus macht Tertullian offenbar einen Gegensatz zwischen dem vester und christianus martyr. Es erhellt daraus, daß wenngleich er von der Gegenpartei als Märtyrer betrachtet wurde, Tertullian ihn doch nicht als christlichen Märtyrer anerkennen zu dürfen glaubte: was wohl nicht so zu verstehen ist, als wenn jener Mann sich bloß zum Schein für einen Christen ausgegeben hätte, um von den Christen versorgt und gepflegt zu werden, — denn dies hätte ihn doch schwerlich bewegen können, den Martern sich auszusetzen; — vielmehr wird ihn Tertullian so bezeichnet haben, weil er die christliche Gesinnung bei ihm vermißte, und voraussetzte, daß er auch nicht treu den christlichen Glauben bekannt habe, in dem Zustande der Trunkenheit vor dem Tribunale erschienen, und, durch das frühere Schwelgen entnervt, den Martern bald unterlegen sei. Wenn Tertullian eine so schwere Anklage daraus macht, daß man diesen Mann gegen die Martern zu verwahren gesucht habe durch merum conditum tanquam antidotum, so leuchtet doch hier das Gehässige hervor, und kann dies wohl dazu dienen, auf die Glaubwürdigkeit seiner ganzen Darstellung einen Verdacht zu werfen. Solchen Gewürzwein gab man den verurtheilten Verbrechern, um dadurch das Gefühl der Qualen, denen sie entgegengingen, bei ihnen zu mildern. Freilich konnte Einer wohl als ächter Christ sich gedrungen fühlen, nach

dem Beispiel seines Heilandes ein solches Betäubungsmittel zu verschmähen, um im Vertrauen auf die Kraft Gottes in voller Besonnenheit und mit ungetrübter Geistesgegenwart den Leidenskelch zu trinken[1]).

Tertullian, der gewiß nicht verkannte, daß das Wesen des ächten Christenthums in der Alles beseelenden Liebe bestehe, machte aber der Gegenpartei den Vorwurf, daß sie die Berufung auf die Liebe nur als Vorwand gebrauchte, um die von ihnen verlangten Entbehrungen zurückzuweisen. Er sagt: „Und wir wissen, welche Ueberredungsgründe für die Gemächlichkeit des Fleisches man gebraucht, wie leicht es sich sagen läßt: Wir brauchen nur von ganzem Herzen zu glauben, Gott und unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst; denn in diesen beiden Geboten sind Gesetz und Propheten enthalten; nicht darauf kommt es an, daß der Magen leer sei[2])." Allerdings ist das sich Berufen darauf, daß auf die Liebe Alles allein ankomme, oft von Solchen, denen es am wenigsten Ernst damit war, gebraucht worden, um Gnaden- und Tugendmittel, die sie mit Unrecht entbehren zu können glaubten, zurückzuweisen, und gegen die Auferlegung mancher ihnen lästigen Pflicht sich zu sträuben. Aber wir haben keinen Grund, den Beschuldigungen Tertullians hier zu folgen, und wir können wohl in diesen Worten die Auflehnung eines freieren christlichen Geistes gegen die asketische Veräußerlichung der Religion erkennen.

---

1) Es wurde dem Bischof Fruktuosus von Tarrako in der valerianischen Verfolgung solcher gewürzhafte Wein gereicht, und er fand nichts Anstößiges darin, wenngleich er dieses Mittels nicht zu bedürfen glaubte und sein Fasten an einem Mittwoch darum vor der bestimmten Zeit nicht abbrechen wollte. Cumque multi ex fraterna caritate iis offerrent, uti conditi permixti poculum sumerent, ait: nondum est hora solvendi jejunii. Agebatur enim hora diei quarta siquidem in carcere (Fruktuosus und seine beiden Diakonen) quarta feria stationes sollenniter celebraverant.

2) Cap. 2.

Es ist merkwürdig, daß Tertullian, dem es, wie wir an manchen Beispielen gesehen haben, wo er nicht in einem besondern Parteiinteresse befangen war, an richtigen hermeneutischen Grundsätzen und an gesundem exegetischen Takt nicht fehlte, hier, wo ein solches ihn beherrschte, Stellen des neuen Testaments, die ihm entgegengehalten wurden, so gezwungen deuten konnte, um, was er wollte, darin zu finden. Dieses zeigt sich z. B. in seiner Erklärung der Stellen Röm. 14, 17. 20, welche von der Gegenpartei nicht ohne Grund für ihre Sache gebraucht worden zu sein scheint. Er führt die Worte des Paulus an, Röm. 14, 20: „Verstöre nicht um der Speise willen Gottes Werk." „Welches Werk Gottes?" fragt er; und er antwortet: „Es ist das, von dem er sagt: Es ist besser, du essest kein Fleisch und trinkest keinen Wein." — So konnte er dem Zusammenhang zum Trotz gerade in diesen Worten eine Bestätigung dafür finden, daß jene Enthaltungen ein Werk Gottes seien. Wenn ferner entgegengehalten wurde, daß das Reich Gottes nicht sei Essen und Trinken, in allen jenen äußerlichen Dingen nicht bestehe, nach Röm. 14, 17 und 1 Kor. 8, 8, so antwortet er: „Wohl ist das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, und die Speise fördert uns nicht vor Gott (du darfst nicht glauben, daß dies von dürrer Kost gesagt sei, sondern vielmehr von fetten und auserlesenen Speisen); denn wenn er hinzusetzt: Essen wir, so werden wir darum nicht besser sein; essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein [1]), — so trifft dieses vielmehr dich, der du meinst, daß du etwas voraus hast, wenn du issest, und daß dir etwas fehle, wenn du nicht issest, und deßhalb tadelst du jene Anordnungen [2])." Tertullian will also in diesen Stellen nur das finden: auf das Essen solle man keinen Werth legen, wie seine Gegner thäten. Er will so zur Empfehlung der Fasten sie gebrauchen. Dies

---

1) 1 Kor. 8, 8. 2) Cap. 15.

hätte ja aber seine Gegner nur treffen können, wenn sie das bloße Nichtfasten zur Hauptsache in der Religion gemacht hätten. Nun bekämpften sie ja aber dem Sinne und Geist jener Stellen gemäß nur die Richtung, welche gewissen Enthaltungen eine solche Bedeutung für das Reich Gottes beilegte. So berief er sich auch mit Unrecht auf die Stelle aus der Bergpredigt, wo Christus die Hungernden und Durstenden selig preist [1]).

Wenn die Gegner in der Einführung neuer Fasttage eine jüdische Beobachtung der Tage und Zeiten fanden [2]), so giebt ihnen Tertullian eine Antwort, aus welcher man erkennt, wie wenig er den vollen Sinn jener Worte, den vollen Sinn des von dem Apostel zwischen dem jüdischen und christlichen Standpunkt gemachten Gegensatzes verstand. Er meint nämlich, es beziehe sich dieses nur auf die Beobachtung jüdischer Feste, nicht solcher dem christlichen Standpunkt entsprechender, welche an die Stelle derselben getreten wären. Seiner Ansicht von der Sonntagsfeier, von der wir oben gesprochen haben, liegt schon eine solche Denkweise zum Grunde. Er beschuldigt hier nun seine Gegner einer Inkonsequenz, wenn sie ja doch selbst christliche, an bestimmte Zeiten gebundene Feste feierten, wie er sagt: „Denn wenn in Christo eine neue Schöpfung ist, so müssen auch neue Feste sein; oder wenn der Apostel überhaupt alle religiöse Feier der Zeiten, der Tage und Monate und der Jahre verbannte, warum feiern wir denn das Passahfest alljährlich in dem ersten Monate? Warum bringen wir von diesem Zeitpunkte funfzig Tage in aller Freude zu [3])?" Bei dieser Gelegenheit macht auch Tertullian seinen Gegnern dies zum Vorwurf, daß sie kein Bedenken trugen, auch den Sabbath zu einem Fasttag zu machen [4]); was er als Monta-

---

1) Cap. 15. 2) Gal. 4, 10. 3) Cap. 14.

4) Wir erkennen hier die ursprünglich antijüdische Richtung der römischen Kirche, welche aus manchen Merkmalen hervorgeht, und von Dr. Baur und Andern mit Unrecht geleugnet worden.

nift nur am Ostersabbath für Recht hielt [1]). Die Bedeutung, welche er diesem Unterschiede beilegt, gehört auch zu den unterscheidenden Merkmalen zwischen dem Geiste dieses Buches und dem, welchen wir im Buch de oratione bemerkt haben.

Die Gegner hätten jene Einwendung leicht beantworten können durch die Unterscheidung des verschiedenen Sinnes, in welchem vom Standpunkte des Judenthums und vom Standpunkte des Christenthums Feste gefeiert würden; sie hätten in Beziehung auf die Feier der Feste, wie in Beziehung auf die neuen montanistischen Fasten den Standpunkt der an keine Zeit gebundenen christlichen Freiheit festhalten können. Uebrigens liegt doch eine richtigere Auffassung von dem Verhältniß der Feste zu dem christlichen Bewußtsein zu Grunde, wenn Tertullian an einer andern Stelle in Beziehung auf das Andenken des Leidens Christi sagt: „Obgleich wir das Andenken an das Leiden Christi immer feiern müssen, ohne Unterschied der Stunden, so sind wir doch nachdrücklicher dem Namen der statio selbst gemäß dazu angehalten. Denn auch die Soldaten, welche die Verpflichtung ihres Soldateneides nie vergessen, gehorchen doch strenger, wenn sie sich auf ihrem Wachtposten befinden [2]).“ Hier würde die Ansicht zum Grunde liegen, daß das Bewußtsein des erlösenden Leidens Christi zwar das ganze christliche Leben beseelen müsse, daß aber die dies stationum dazu eingesetzt seien, um die Beziehung zu dem, was etwas immer Gegenwärtiges dem christlichen Bewußtsein sein soll, auf besondere Weise für dasselbe hervorzuheben. Das Falsche wäre da nur die Meinung, als wenn die Andachtsübungen an jenen dies stationum mehr als das, was in dem ganzen christlichen Leben geschehen kann, die Nachfolge des Leidens Christi darzustellen geeignet wären.

Tertullian beruft sich zur Vertheidigung gegen den Vorwurf willkürlicher Neuerung auf ähnliche neue Einrichtungen,

---

1) Vgl. auch adv. Marc. 4, 11. 2) Cap. 10.

mit Fasten verbundene feierliche Versammlungen bei der Gegenpartei. So sagt er: „Es ist aber gut, daß auch die Bischöfe der ganzen Gemeinde Fasten zu empfehlen pflegen, ich meine nicht solche, die dazu dienen sollen, Almosenbeiträge zu sammeln[1]), wie es eurer Fassungskraft entspricht, sondern zuweilen auch aus Ursachen irgend einer Bekümmerniß der Kirche[2]).“ Wir erkennen hier den Vorwurf, welchen Tertullian der Gegenpartei macht, als ob sie nur Entbehrungen zum Zweck der Wohlthätigkeit fassen könnten, die geistliche Bedeutung des Fastens ihnen aber zu hoch sei. Nun schließt Tertullian so: „Wie nun, wenn ihr auch nach der Verordnung eines Menschen alle euch vereinigt zu einer solchen Handlung der Demüthigung vor Gott, wie tadelt ihr denn an uns die Gemeinschaft der Fasten, der Xerophagien und der stationes, wenn wir nicht etwa gegen die Senatskonsulte und die Edikte der Kaiser, die den Hetärien entgegengesetzt sind, fehlen[3])?“ Wir bemerken hier wohl das Sarkastische, wenn Tertullian darauf anspielt, daß seine Widersacher sich zu viel den bürgerlichen Gesetzen anbequemten, in ihrem Gehorsam zu furchtsam seien. Ferner beruft er sich auf die von Achaja, wo der alte Bundesgeist auf die Verwaltung der christlichen Angelegenheiten eingewirkt hatte, ausgegangene Haltung der repräsentativen Synoden, deren Eröffnung mit gemeinsamem Gebet und Fasten begann. Er selbst hatte solchen Versammlungen beigewohnt, wie er sagt, und war als Vertheidiger derselben, da man sie wahrscheinlich als eine Neuerung angriff, aufgetreten[4]).

Wenn die Gegner die montanistischen Enthaltungen mit den heidnischen verglichen, so verwahrt sich Tertullian nicht dagegen; er nimmt diese Analogie an, und gebraucht sie für

1) Die Bischöfe pflegten nämlich bei dringenden kirchlichen Bedürfnissen Fasttage auszuschreiben, an denen das durch Entbehrungen Erübrigte zur Beisteuer für die Bedürfnisse der christlichen Brüder verwandt werden sollte.
2) Cap. 13. 3) Ibid. 4) Ibid.

seinen Zweck. Er beruft sich selbst auf heidnische Fasten und Bußprozessionen, wie sie besonders in diesem Theile von Afrika üblich waren. Bei dieser Gelegenheit eine merkwürdige Schilderung derselben: „Auch die Heiden erkennen alle Art der Selbstdemüthigung. Wenn der Himmel erstarrt zu sein scheint, und das Jahr dürre ist, wird eine Bußprozession mit bloßen Füßen angesagt, die Magistratspersonen legen ihren Purpur nieder, die fasces werden umgekehrt, man fordert zum Gebet auf, man bereitet ein Opfer. Ueberdies in einigen Kolonien bestürmt man nach einem jährlichen Gebrauch mit Gebet in Säcke gehüllt und mit Asche bestreut die Götzen; die Badeanstalten und Schenken bleiben bis drei Uhr verschlossen; ein Feuer brennt öffentlich auf den Altären, Wasser findet sich auch auf den Schüsseln nicht[1].“ Wenn nun die Gegner solche Vergleichungen benutzten, um den Montanisten ein Anstreifen an heidnische Gebräuche vorzuwerfen, so sieht Tertullian dagegen in jenen Gebräuchen eine Karikatur der Wahrheit, welche in dem Christenthum zu ihrem Recht gelangen sollte. Es ist jener große Gedanke, den wir schon früher bei Tertullian gefunden haben, den wir ihn auch auf das Häretische im Verhältniß zum Katholischen werden anwenden sehen. Ueberall geht das Ursprüngliche der Verfälschung voran. Der Irrthum ist eine falsche Nachbildung der Wahrheit, dem Aberglauben liegt das mißverstandene, falsch angewandte religiöse Element zu Grunde; wie er auf seine Weise sagt: „Der Teufel ist ein Nacheiferer Gottes[2].“ Freilich liegt in dem, was Tertullian sagt, eine große Wahrheit, nach der in allen früheren religiösen Standpunkten eine Weissagung auf das Christenthum, ein zum Grunde liegendes Wahrheitsbewußtsein, das zum Christenthum hinführt, sich finden läßt. Aber es fragt

---

1) Cap. 16.

2) Hinc divina constabat, quam diabolus divinorum aemulator imitatur. Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitio compingitur. Cap. 16.

sich nun: Was ist überall die zum Grunde liegende Wahrheit, und was die Karikatur derselben? Was bildet den Anschließungspunkt für das Christenthum, was den Gegensatz mit demselben? Nur wenn man mit klarem Bewußtsein das eigenthümliche Wesen des Christenthums recht erkannt hat, wird man vermöge eines solchen Bewußtseins auch jene Unterscheidung recht zu vollziehen im Stande sein. Jenes klare, konsequent entwickelte Bewußtsein über das eigenthümliche Verhältniß des Christlichen zum Jüdischen und Heidnischen fehlte dem Tertullian, und daher mußte er auch in der Anwendung jener Wahrheit das Rechte verfehlen. Allerdings liegt den Gebräuchen im Heidenthum, auf die er sich beruft, eine religiöse Wahrheit zum Grunde, das Bewußtsein des Zwiespaltes mit Gott, das Bedürfniß einer Versöhnung und Erlösung. Aus diesem zum Grunde liegenden Gefühl gehen alle jene Kasteiungen hervor. Aber dieses Gefühl ist kein richtig verstandenes. Das Bedürfniß konnte nicht zu seiner wahren Befriedigung gelangen; Beides findet es erst im Christenthum. Das Bewußtsein von der empfangenen Erlösung, das darin begründete kindliche Verhältniß zu Gott sollte alle jene Zustände und Gebräuche, die aus dem Gefühle des Zwiespaltes mit Gott hervorgingen, aufheben; und eben darin, daß der Montanismus hier an das Heidnische oder Jüdische anstreift, zeigt sich die Trübung des christlichen Bewußtseins in demselben. Merkwürdig ist es hier, daß Tertullian eine ταπεινοφροσύνη auch bei den Heiden finden will. Es bezeichnet ja eigentlich der Gebrauch dieses Wortes im religiösen Sinne den Gegensatz zwischen der christlichen und antiken Welt; aber wo das Gefühl des Zwiespaltes in dem Heidenthum, wie besonders in den aus dem Orient entlehnten religiösen Formen und in den letzten Zeiten der sinkenden alten Welt sich geltend macht, da traten jene Handlungen der Selbstwegwerfung hervor, die doch, eben weil sie nicht mit dem Bewußtsein der Erlösung zusammenhängen, nur von der Furcht, nicht von der

Es ist merkwürdig, daß Tertullian, dem es, wie wir an manchen Beispielen gesehen haben, wo er nicht in einem besondern Parteiinteresse befangen war, an richtigen hermeneutischen Grundsätzen und an gesundem exegetischen Takt nicht fehlte, hier, wo ein solches ihn beherrschte, Stellen des neuen Testaments, die ihm entgegengehalten wurden, so gezwungen deuten konnte, um, was er wollte, darin zu finden. Dieses zeigt sich z. B. in seiner Erklärung der Stellen Röm. 14, 17. 20, welche von der Gegenpartei nicht ohne Grund für ihre Sache gebraucht worden zu sein scheint. Er führt die Worte des Paulus an, Röm. 14, 20: „Verstöre nicht um der Speise willen Gottes Werk." „Welches Werk Gottes?" fragt er; und er antwortet: „Es ist das, von dem er sagt: Es ist besser, du essest kein Fleisch und trinkest keinen Wein." — So konnte er dem Zusammenhang zum Trotz gerade in diesen Worten eine Bestätigung dafür finden, daß jene Enthaltungen ein Werk Gottes seien. Wenn ferner entgegengehalten wurde, daß das Reich Gottes nicht sei Essen und Trinken, in allen jenen äußerlichen Dingen nicht bestehe, nach Röm. 14, 17 und 1 Kor. 8, 8, so antwortet er: „Wohl ist das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, und die Speise fördert uns nicht vor Gott (du darfst nicht glauben, daß dies von dürrer Kost gesagt sei, sondern vielmehr von fetten und auserlesenen Speisen); denn wenn er hinzusetzt: Essen wir, so werden wir darum nicht besser sein; essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein [1]), — so trifft dieses vielmehr dich, der du meinst, daß du etwas voraus hast, wenn du issest, und daß dir etwas fehle, wenn du nicht issest, und deßhalb tadelst du jene Anordnungen [2])." Tertullian will also in diesen Stellen nur das finden: auf das Essen solle man keinen Werth legen, wie seine Gegner thäten. Er will so zur Empfehlung der Fasten sie gebrauchen. Dies

---

1) 1 Kor. 8, 8. 2) Cap. 15.

hätte ja aber seine Gegner nur treffen können, wenn sie das bloße Nichtfasten zur Hauptsache in der Religion gemacht hätten. Nun bekämpften sie ja aber dem Sinne und Geist jener Stellen gemäß nur die Richtung, welche gewissen Enthaltungen eine solche Bedeutung für das Reich Gottes beilegte. So berief er sich auch mit Unrecht auf die Stelle aus der Bergpredigt, wo Christus die Hungernden und Durstenden selig preist [1]).

Wenn die Gegner in der Einführung neuer Fasttage eine jüdische Beobachtung der Tage und Zeiten fanden [2]), so giebt ihnen Tertullian eine Antwort, aus welcher man erkennt, wie wenig er den vollen Sinn jener Worte, den vollen Sinn des von dem Apostel zwischen dem jüdischen und christlichen Standpunkt gemachten Gegensatzes verstand. Er meint nämlich, es beziehe sich dieses nur auf die Beobachtung jüdischer Feste, nicht solcher dem christlichen Standpunkt entsprechender, welche an die Stelle derselben getreten wären. Seiner Ansicht von der Sonntagsfeier, von der wir oben gesprochen haben, liegt schon eine solche Denkweise zum Grunde. Er beschuldigt hier nun seine Gegner einer Inkonsequenz, wenn sie ja doch selbst christliche, an bestimmte Zeiten gebundene Feste feierten, wie er sagt: „Denn wenn in Christo eine neue Schöpfung ist, so müssen auch neue Feste sein; oder wenn der Apostel überhaupt alle religiöse Feier der Zeiten, der Tage und Monate und der Jahre verbannte, warum feiern wir denn das Passahfest alljährlich in dem ersten Monate? Warum bringen wir von diesem Zeitpunkte funfzig Tage in aller Freude zu [3])?" Bei dieser Gelegenheit macht auch Tertullian seinen Gegnern dies zum Vorwurf, daß sie kein Bedenken trugen, auch den Sabbath zu einem Fasttag zu machen [4]); was er als Monta-

1) Cap. 15. 2) Gal. 4, 10. 3) Cap. 14.

4) Wir erkennen hier die ursprünglich antijüdische Richtung der römischen Kirche, welche aus manchen Merkmalen hervorgeht, und von Dr. Baur und Andern mit Unrecht geleugnet worden.

nist nur am Ostersabbath für Recht hielt [1]). Die Bedeutung, welche er diesem Unterschiede beilegt, gehört auch zu den unterscheidenden Merkmalen zwischen dem Geiste dieses Buches und dem, welchen wir im Buch de oratione bemerkt haben.

Die Gegner hätten jene Einwendung leicht beantworten können durch die Unterscheidung des verschiedenen Sinnes, in welchem vom Standpunkte des Judenthums und vom Standpunkte des Christenthums Feste gefeiert würden; sie hätten in Beziehung auf die Feier der Feste, wie in Beziehung auf die neuen montanistischen Fasten den Standpunkt der an keine Zeit gebundenen christlichen Freiheit festhalten können. Uebrigens liegt doch eine richtigere Auffassung von dem Verhältniß der Feste zu dem christlichen Bewußtsein zu Grunde, wenn Tertullian an einer andern Stelle in Beziehung auf das Andenken des Leidens Christi sagt: „Obgleich wir das Andenken an das Leiden Christi immer feiern müssen, ohne Unterschied der Stunden, so sind wir doch nachdrücklicher dem Namen der statio selbst gemäß dazu angehalten. Denn auch die Soldaten, welche die Verpflichtung ihres Soldateneides nie vergessen, gehorchen doch strenger, wenn sie sich auf ihrem Wachtposten befinden [2]).“ Hier würde die Ansicht zum Grunde liegen, daß das Bewußtsein des erlösenden Leidens Christi zwar das ganze christliche Leben beseelen müsse, daß aber die dies stationum dazu eingesetzt seien, um die Beziehung zu dem, was etwas immer Gegenwärtiges dem christlichen Bewußtsein sein soll, auf besondere Weise für dasselbe hervorzuheben. Das Falsche wäre da nur die Meinung, als wenn die Andachtsübungen an jenen dies stationum mehr als das, was in dem ganzen christlichen Leben geschehen kann, die Nachfolge des Leidens Christi darzustellen geeignet wären.

Tertullian beruft sich zur Vertheidigung gegen den Vorwurf willkürlicher Neuerung auf ähnliche neue Einrichtungen,

---

1) Vgl. auch adv. Marc. 4, 11. 2) Cap. 10.

mit Fasten verbundene feierliche Versammlungen bei der Gegenpartei. So sagt er: „Es ist aber gut, daß auch die Bischöfe der ganzen Gemeinde Fasten zu empfehlen pflegen, ich meine nicht solche, die dazu dienen sollen, Almosenbeiträge zu sammeln[1]), wie es eurer Fassungskraft entspricht, sondern zuweilen auch aus Ursachen irgend einer Bekümmerniß der Kirche[2]).“ Wir erkennen hier den Vorwurf, welchen Tertullian der Gegenpartei macht, als ob sie nur Entbehrungen zum Zweck der Wohlthätigkeit fassen könnten, die geistliche Bedeutung des Fastens ihnen aber zu hoch sei. Nun schließt Tertullian so: „Wie nun, wenn ihr auch nach der Verordnung eines Menschen alle euch vereinigt zu einer solchen Handlung der Demüthigung vor Gott, wie tadelt ihr denn an uns die Gemeinschaft der Fasten, der Xerophagien und der stationes, wenn wir nicht etwa gegen die Senatskonsulte und die Edikte der Kaiser, die den Hetärien entgegengesetzt sind, fehlen[3])?“ Wir bemerken hier wohl das Sarkastische, wenn Tertullian darauf anspielt, daß seine Widersacher sich zu viel den bürgerlichen Gesetzen anbequemten, in ihrem Gehorsam zu furchtsam seien. Ferner beruft er sich auf die von Achaja, wo der alte Bundesgeist auf die Verwaltung der christlichen Angelegenheiten eingewirkt hatte, ausgegangene Haltung der repräsentativen Synoden, deren Eröffnung mit gemeinsamem Gebet und Fasten begann. Er selbst hatte solchen Versammlungen beigewohnt, wie er sagt, und war als Vertheidiger derselben, da man sie wahrscheinlich als eine Neuerung angriff, aufgetreten[4]).

Wenn die Gegner die montanistischen Enthaltungen mit den heidnischen verglichen, so verwahrt sich Tertullian nicht dagegen; er nimmt diese Analogie an, und gebraucht sie für

1) Die Bischöfe pflegten nämlich bei dringenden kirchlichen Bedürfnissen Fasttage auszuschreiben, an denen das durch Entbehrungen Erübrigte zur Beisteuer für die Bedürfnisse der christlichen Brüder verwandt werden sollte.
2) Cap. 13. 3) Ibid. 4) Ibid.

seinen Zweck. Er beruft sich selbst auf heidnische Fasten und Bußprozessionen, wie sie besonders in diesem Theile von Afrika üblich waren. Bei dieser Gelegenheit eine merkwürdige Schilderung derselben: „Auch die Heiden erkennen alle Art der Selbstdemüthigung. Wenn der Himmel erstarrt zu sein scheint, und das Jahr dürre ist, wird eine Bußprozession mit bloßen Füßen angesagt, die Magistratspersonen legen ihren Purpur nieder, die fasces werden umgekehrt, man fordert zum Gebet auf, man bereitet ein Opfer. Ueberdies in einigen Kolonien bestürmt man nach einem jährlichen Gebrauch mit Gebet in Säcke gehüllt und mit Asche bestreut die Götzen; die Badeanstalten und Schenken bleiben bis drei Uhr verschlossen; ein Feuer brennt öffentlich auf den Altären, Wasser findet sich auch auf den Schüsseln nicht [1]." Wenn nun die Gegner solche Vergleichungen benutzten, um den Montanisten ein Anstreifen an heidnische Gebräuche vorzuwerfen, so sieht Tertullian dagegen in jenen Gebräuchen eine Karikatur der Wahrheit, welche in dem Christenthum zu ihrem Recht gelangen sollte. Es ist jener große Gedanke, den wir schon früher bei Tertullian gefunden haben, den wir ihn auch auf das Häretische im Verhältniß zum Katholischen werden anwenden sehen. Ueberall geht das Ursprüngliche der Verfälschung voran. Der Irrthum ist eine falsche Nachbildung der Wahrheit, dem Aberglauben liegt das mißverstandene, falsch angewandte religiöse Element zu Grunde; wie er auf seine Weise sagt: „Der Teufel ist ein Nacheiferer Gottes [2]." Freilich liegt in dem, was Tertullian sagt, eine große Wahrheit, nach der in allen früheren religiösen Standpunkten eine Weissagung auf das Christenthum, ein zum Grunde liegendes Wahrheitsbewußtsein, das zum Christenthum hinführt, sich finden läßt. Aber es fragt

1) Cap. 16.

2) Hinc divina constabat, quam diabolus divinorum aemulator imitatur. Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitio compingitur. Cap. 16.

sich nun: Was ist überall die zum Grunde liegende Wahrheit, und was die Karikatur derselben? Was bildet den Anschließungspunkt für das Christenthum, was den Gegensatz mit demselben? Nur wenn man mit klarem Bewußtsein das eigenthümliche Wesen des Christenthums recht erkannt hat, wird man vermöge eines solchen Bewußtseins auch jene Unterscheidung recht zu vollziehen im Stande sein. Jenes klare, konsequent entwickelte Bewußtsein über das eigenthümliche Verhältniß des Christlichen zum Jüdischen und Heidnischen fehlte dem Tertullian, und daher mußte er auch in der Anwendung jener Wahrheit das Rechte verfehlen. Allerdings liegt den Gebräuchen im Heidenthum, auf die er sich beruft, eine religiöse Wahrheit zum Grunde, das Bewußtsein des Zwiespaltes mit Gott, das Bedürfniß einer Versöhnung und Erlösung. Aus diesem zum Grunde liegenden Gefühl gehen alle jene Kasteiungen hervor. Aber dieses Gefühl ist kein richtig verstandenes. Das Bedürfniß konnte nicht zu seiner wahren Befriedigung gelangen; Beides findet es erst im Christenthum. Das Bewußtsein von der empfangenen Erlösung, das darin begründete kindliche Verhältniß zu Gott sollte alle jene Zustände und Gebräuche, die aus dem Gefühle des Zwiespaltes mit Gott hervorgingen, aufheben; und eben darin, daß der Montanismus hier an das Heidnische oder Jüdische anstreift, zeigt sich die Trübung des christlichen Bewußtseins in demselben. Merkwürdig ist es hier, daß Tertullian eine ταπεινοφροσύνη auch bei den Heiden finden will. Es bezeichnet ja eigentlich der Gebrauch dieses Wortes im religiösen Sinne den Gegensatz zwischen der christlichen und antiken Welt; aber wo das Gefühl des Zwiespaltes in dem Heidenthum, wie besonders in den aus dem Orient entlehnten religiösen Formen und in den letzten Zeiten der sinkenden alten Welt sich geltend macht, da traten jene Handlungen der Selbstwegwerfung hervor, die doch, eben weil sie nicht mit dem Bewußtsein der Erlösung zusammenhängen, nur von der Furcht, nicht von der

Liebe ausgehen, etwas ganz Anderes sind, als was dem christlichen Begriff der ταπεινοφροσύνη entspricht. So erkennen wir auch hier wieder den Grundirrthum des Tertullian und des Montanismus.

Es war damals ein Streit entstanden, ähnlich dem im ersten Briefe an die Korinther verhandelten, über die Verschleierung des weiblichen Geschlechts, besonders in den Gemeindeversammlungen. Darin kamen alle Kirchen, griechische und römische, überein, daß sie die verheiratheten Frauen verschleiert in den Gemeindeversammlungen erscheinen ließen. Dies hielt man nach der Vorschrift des Apostels Paulus für nothwendig. Man meinte in jener paulinischen Stelle, welche allgemeine Grundsätze christlicher Lebensweisheit auf gewisse zeitliche und örtliche Verhältnisse angewandt enthielt, eine für alle Zeiten geltende Vorschrift zu finden. Freilich gab es auch damals noch manche der Umstände, welche den Apostel bewogen hatten, jenen Rath zu ertheilen. Aber eine Verschiedenheit des Gebrauchs fand hier in Rücksicht der Jungfrauen statt. In Griechenland und in einigen Gegenden des Orients ließ man auch die Jungfrauen verschleiert erscheinen; was wahrscheinlich aus der frühern heidnischen Landessitte herrührte [1]). Die Einen behaupteten, daß der Name γυνή in der paulinischen Stelle das ganze weibliche Geschlecht, die Andern, daß er nur verheirathete Frauen bezeichne. Die Jungfrauen, welche entschlossen waren, nicht in die Ehe zu treten, verschleierte man zwar überall; aber in jenen Gegenden legten sie in den Gemeindeversammlungen den Schleier ab. Mit

1) Wie aus den Worten Tertullians de virg. veland. cap. 2 hervorgeht: Per Graeciam et quasdam barbarias ejus (angränzende Distrikte, wo unter Völkerschaften, die nicht zum römischen Reiche gehörten, das Christenthum schon Eingang gefunden, wenn anders die Leseart richtig ist) plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo institutum istud alicubi, ne quis gentilitati graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat.

Recht spricht. Tertullian dagegen, daß man der Eitelkeit dieser Jungfrauen schmeichelte, indem man sie auf solche Weise in den Gemeindeversammlungen besonders auszeichnete, und dadurch in gefährliche Versuchungen stürzte. „Zieren die Jungfrauen die Kirche, oder ziert die Kirche die Jungfrauen vor Gott und empfiehlt sie Gott[1])?" Bisher war die Verschiedenheit des Gebrauchs in dieser Rücksicht wie in manchen andern äußerlichen Dingen vorhanden gewesen, ohne daß dies die christliche Eintracht gestört. Nun aber verlangten die Montanisten nach den Aussprüchen ihrer Propheten die Verschleierung der Jungfrauen, und von der andern Seite wollte die römische Kirche ihren entgegengesetzten alten Gebrauch, ihre alte, von den frühern römischen Bischöfen abgeleitete Ueberliefrung Allen zum Gesetz machen.

Tertullian, der schon früher in seinem Buche de oratione, sodann in einer griechischen Schrift von dieser Sache gehandelt, verfaßte deßhalb auch eine Streitschrift in lateinischer Sprache. So unbedeutend auch der Gegenstand, über den hier gestritten wurde, an und für sich war, so gab er doch dem Tertullian Veranlassung, manche bedeutende Punkte des montanistischen Systems damit in Verbindung zu setzen. Er war, wie wir schon bei manchen Gelegenheiten gesehen haben, als Montanist Gegner der einseitig traditionellen, nur am Hergebrachten mechanisch festhaltenden Richtung in der Kirche. Er begnügte sich nicht mit dem Ansehen des bloßen Herkommens, ließ sich nicht gebieten durch das Ansehen dieser oder jener Kirche, welche auf ihre alte Ueberliefrung pochte; innere Gründe galten ihm mehr als das bloße Herkommen. Er verlangte neben der Tradition die ratio. Und nun kamen noch hinzu die neuen Offenbarungen des Paraklet, wodurch das bisher Schwankende entschieden, und die Kirche zu einer höheren Stufe ihrer

---

1) Cap. 14: Virgines ecclesiam, an ecclesia virgines ornat Deo sive commendat?

Entwicklung gefährt werden sollte. Besonders hatte er hier, wie aus manchen Andeutungen hervorzugehen scheint, mit dem angemaaßten Ansehen der römischen Kirche zu kämpfen. Er spielt sarkastisch auf Solche an, welche sich auf das Ansehen ihrer Vorgänger beriefen, die Succession der römischen Bischöfe. Wenn die römische Kirche ihr Ansehen als das einer ecclesia apostolica vorzugsweise geltend machte, so giebt er dagegen zu verstehen, daß es ältere ecclesiae apostolicae gebe, welche in dieser Beziehung mehr Recht hätten zu reden, wie er sagt[1]): „Ich habe mich auf diejenigen Kirchen berufen, welche auch die Apostel selbst[2]) oder apostolische Männer gegründet haben, und ich meine[3]) vor gewissen Leuten;" — was ohne Zweifel auf die Art, wie die römische Kirche ihr hohes Alter in Anspruch nahm, sich bezieht. Er sagt gegen jenes sich Berufen auf die Ueberliefrung: gegen die Wahrheit könne keine andere Norm sich geltend machen, keine Länge der Zeit, kein Ansehen der Person, kein Privilegium der Gegenden[4]); und er weist nun darauf hin, daß es keine durchaus reine Tradition gebe, daß unbewußt falsche Elemente der Ueberliefrung sich beimischen, und so das Falsche durch die Länge der Zeit zur Geltung gelange, gegen die Wahrheit selbst sich auflehne. „Daher — sagt er[5]) — pflegt die Gewohnheit, die von Unwissenheit oder Einfalt ausgegangen ist, durch die Folge der Zeit als Gebrauch sich zu befestigen, und wird so gegen die Wahrheit behauptet. Aber unser Herr Christ hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt. Wenn Christus ewig ist, und früher da war als Alle, so ist auf gleiche Weise die Wahrheit eine ewige und alte Sache. Das mögen Diejenigen beachten, denen Alles neu erscheint, was an sich etwas

1) Cap. 2.

2) Et apostoli. Das et wohl Anspielung darauf, daß die römische Kirche sich auf Petrus und Paulus berief.

3) Et puto ante quosdam.

4) Cap. 1.

5) Ibid.

Altes ist. Die Häresien widerlegt nicht sowohl die Neuheit als die Wahrheit. Alles, was mit der Wahrheit im Widerspruch ist, wird Häresie sein, wenn es auch alte Gewohnheit ist.“ Hier finden wir, wenn wir uns den Inhalt dieser Worte entwickeln, das Prinzip: die wahre Tradition ist die von Christus ausgehende; was nicht daher stammt, ist das Trübende; was als etwas Neues gegen einen verjährten Irrthum auftritt, kann durch die innere Macht der Wahrheit gegen etwas Irrthümliches, das durch die Länge der Zeit vorherrschend geworden, sich mit Recht auflehnen. Der Begriff der Häresie ist hier allerdings zu weit ausgedehnt, wenn Irrthümliches und Häretisches zusammengeworfen ist; aber es wird doch dieser Begriff enger bestimmt, wenn wir den Gegensatz mit der Beziehung auf Christus und das, was Tertullian als das Wesentliche des Glaubens bezeichnet, wie wir nachher sehen werden, damit verbinden.

Tertullian meint also, daß das Neue als Gegensatz gegen das Alte, Hergebrachte noch kein Merkmal des Häretischen ist; sondern es muß seiner Ansicht zufolge zur Bezeichnung des Häretischen als solchen noch hinzukommen das Merkmal, daß eine Lehre im Gegensatz mit der ursprünglichen, von der Verkündigung der Apostel her in allen Kirchen geltenden christlichen Grundwahrheit auftrete. Worin setzt nun hier Tertullian diese Grundlage der ächten apostolischen Ueberlieferung, von der sich Keiner entfernen dürfe? Er giebt ein solches Verzeichniß der wesentlichen Lehren, und es ist dieses kein System von ausgeprägten Begriffen, sondern es sind lauter Thatsachen, die Thatsachen der Heilsverkündigung, die Christum zum Mittelpunkt haben. „Der Glaube an Einen Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer der Welt, und seinen Sohn Jesum Christum, der geboren worden von der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, auferweckt von den Todten am dritten Tage, erhoben zum Himmel, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt, kommen wird zu richten Lebendige und Todte

auch vermittelst der Auferstehung der Todten." Dieses nennt er hier[1]) die eine unwandelbare und unverbesserliche Regel des Glaubens[2]). Alle fortschreitende Entwicklung des Christenthums muß von dieser Grundlage ausgehen; aber indem dies festgehalten wird, muß doch allerdings eine durch die Erleuchtung des heiligen Geistes geleitete fortschreitende Entwicklung stattfinden; es darf hier kein Stillstand sein. „Wenn nur dieses Gesetz des Glaubens bleibt, — sagt er — so läßt sodann das Uebrige, was zur Sittenzucht und zum christlichen Wandel gehört, die Neuheit der Verbesserung zu, indem nämlich die Gnade Gottes wirkt und bis zur Vollendung fortwirkt. Denn was ist dies, daß, da der Satan immer wirkt und täglich zu der Art des Bösen Neues hinzufügt, das Werk Gottes entweder aufgehört, oder fortzuschreiten unterlassen haben sollte? da der Herr deßhalb den Paraklet gesandt hat, damit, weil die menschliche Schwäche Alles auf einmal nicht zu fassen vermag, das christliche Leben allmälig geleitet, geordnet und zur Vollkommenheit geführt werden sollte von jenem Stellvertreter des Herrn, dem heiligen Geist." Und er beruft sich hierbei auf die Verheißung Christi von den zukünftigen Wirkungen des Paraklet. Tertullian setzt aber die fortschreitende Erleuchtung des Paraklet in dieses Dreifache: die Vervollkommnung des sittlichen Elements, das Aufschließen des Verständnisses der heiligen Schrift, die reinere Erkenntniß der Wahrheit überhaupt[3]). Er erkennt, daß das Uebernatürliche wie das Natürliche dem Gesetz der successiven Entwicklung folgen müsse. Er beruft sich hier auf die Einheit der Werke Gottes, das eine Gesetz, wie in der Entwicklung der natürlichen Schöpfung, so in der neuen, durch die Offenbarung vermittelten. „Nichts

---

1) Cap. 1.

2) Regula fidei sola immobilis et irreformabilis.

3) Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

— sagt er — ist ohne Altersstufen, Alles wartet auf seine Zeit. Endlich heißt es im Salomonischen Prediger: Alles hat seine Zeit. Sieh, wie die Schöpfung selbst allmälig zur Frucht befördert wird. Das erste ist das Saamenkorn, daraus geht die Staude hervor, und aus der Staude werden die Bäume, dann nehmen Zweige und Blätter zu, und gestaltet sich Alles, was zum Wesen des Baumes gehört, dann schwillt der Keim auf und aus demselben entfaltet sich die Blume, und aus der Blume öffnet sich die Frucht; auch diese ist eine Zeitlang roh und ungestaltet, allmälig, dem Alter nach sich fortbildend, gelangt sie zur Süßigkeit des Geschmacks. So ist es auch mit der Gerechtigkeit (denn es ist derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Schöpfung), zuerst war sie noch in den ersten Elementen befangen, die Gott fürchtende Natur; danach ist sie durch Gesetz und Propheten zur Kindheit fortgeschritten; dann ist sie durch das Evangelium zur Jugend hinaufgewachsen; jetzt wird sie durch den Paraklet zur Reife fortgebildet. Dieser wird allein von Christus an als Lehrer zu nennen und zu verehren sein. Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern reden, was ihm von Christo aufgetragen wird. Er allein ist der Vorgänger, weil er allein es ist, der auf Christum folgt." (Ohne Zweifel will Tertullian sagen: nur auf die vorhergegangenen Offenbarungen des Paraklets, dessen Geschäft es ist, die Entwicklung der christlichen Wahrheit weiter zu führen, nur auf das Ansehen dieses göttlichen antecessor, nicht auf das Ansehen von Menschen als Vorgängern, wie die römischen Bischöfe, soll man sich berufen.) Wer diesen aufgenommen hat, zieht die Wahrheit der Gewohnheit vor. Wer ihn hört, der auch jetzt noch prophezeit, nicht bloß in alten Zeiten prophezeit hat, verschleiert seine Jungfrauen[1])."
In jener letzten Stelle liegt wieder der Gegensatz gegen Diejenigen, welche behaupteten, daß mit Johannes dem Täufer alles Prophetenthum sein Ende erreicht habe.

---

1) Cap. 1.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie Tertullian den rechten Begriff von der Perfektibilität als fortschreitender Entwicklung des Christenthums hatte. Dieses Fortschreiten wurde von ihm als ein durch das unwandelbare, eigenthümliche Wesen des Christenthums bedingtes betrachtet. Die fortschreitende Entwicklung nicht als eine über diese Gränze hinausgehende, sondern in derselben sich bewegende. Das sich daran anschließende Falsche war nur darin, daß das, was als ein aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums Hervorgehendes hätte betrachtet werden sollen, von der Autorität eines an der Spitze der ganzen Kirchenleitung stehenden Prophetenthums abhängig gemacht wurde. Dies wurde nachher durch die katholische Kirche auf die Versammlung der Bischöfe übertragen; und so ging die montanistische Auffassung in die katholische über, wie diese besonders durch Vincentius Lirinensis entwickelt wurde. Es ist auch dabei merkwürdig, wie Der, welchen man als den Repräsentanten des schroffsten Supernaturalismus oft betrachtet hat, und der durch einzelne übertriebene Aussprüche ein Recht dazu gab, ihn so zu betrachten, doch gerade, wie wir sehen, das Uebernatürliche im Einklang mit dem Natürlichen, das Reich der Gnade in seiner Zusammenstimmung mit dem Reiche der Natur aufzufassen sucht. So beruft er sich [1]) auf die Zusammenstimmung von der heiligen Schrift, der Natur und der christlichen Observanz. „Die heilige Schrift — sagt er — gründet das Gesetz, die Natur bezeugt es, die christliche Observanz verlangt es."

Wie er in einem ursprünglichen Gottesbewußtsein die unbewußte Weissagung auf das Christenthum und den Anschließungspunkt für dasselbe fand, so meinte er überhaupt, daß das aus der von Gott stammenden Natur des Menschen Abgeleitete, was in die vorchristliche Entwicklung übergegangen

---

1) Cap. 16.

sei, zu demselben hinzielen, mit demselben in Einklang stehen müsse. „Vermöge des schweigenden Bewußtseins der Natur hat die Göttlichkeit der Seele selbst, ohne daß die Menschen selbst sich dessen bewußt wurden, in den Verkehr der Sprache dies hinübergeleitet, wie auch vieles Andere, was die Schrift so anordnet und bezeichnet, wie wir werden nachweisen können[1]).“ Tertullian, der, wie wir gesehen haben, wenn er Gebräuche oder Sitten vertheidigt, welche nach seiner Meinung ein gutes inneres Recht, die ratio, für sich hatten, mit dem Geist des Montanismus übereinstimmten, oder durch ausdrückliche Orakel des neuen Prophetenthums bestätigt worden, das Ansehen der Tradition auch unabhängig von der heiligen Schrift geltend macht, stellt hier vielmehr das Ansehen der heiligen Schrift der Tradition, auf die man sich berief, entgegen. „Lege deine Schrift selbst aus, welche die Gewohnheit nicht kennt; denn wenn sie dieselbe kennte, würde sie selbst nicht da sein[2]).“

Chronologische Merkmale führen uns dazu, in die Reihe der Schriften, welche Tertullian als Montanist verfaßt hat, auch seine Schrift de pallio zu setzen, obgleich dieselbe keine inneren Merkmale montanistischer Denkart enthält; was nicht auffallen kann, da der Gegenstand dieser Schrift mit den montanistischen Streitigkeiten auf keine Weise zusammenhing: eine Vertheidigung des Philosophenmantels[3]), welcher von den Karthagern als fremde, griechische Tracht verspottet wurde, begleitet von Stichreden gegen die Pracht, Schwelgerei und das Sittenverderbniß dieser entarteten Hauptstadt. Jener Mantel war die ausgezeichnete Kleidung der heidnischen Philosophen und Asketen. Sie zogen durch dieses Gewand, wenn sie öffentlich erschienen[4]), gleich Vieler Auf-

1) Cap. 5: Quae ex scriptura fieri et dici solere alibi poterimus ostendere.

2) Cap. 3. 3) Τριβών, pallium.

4) So schildert Justin M., wie, indem ihn Einer in dem Philosophen-

merksamkeit auf sich, es sammelten sich Schaaren von Wißbegierigen oder Neugierigen um sie her, und sie konnten, wenn es ihnen nicht bloß, wie damals häufig, um Prunkrednerei zu thun war, bei dieser Veranlassung heilsame Lehren ausstreuen. Solche, welche unter den Heiden durch dieses Gewand sich ausgezeichnet hatten, pflegten nachher als Christen dasselbe beizubehalten, auch Christen, als Asketen, ein solches anzulegen, um dadurch die Aufmerksamkeit der Menge auf sich zu ziehen, und um dies zu benutzen, das Christenthum als die neue, von den Barbaren aus dem Orient stammende Philosophie den um sie her sich sammelnden Gruppen vortragen zu können. Wir können dies damit vergleichen, wie die Jesuiten in Ostindien als Saniahs aus dem Westen erschienen; was auch, wenn nichts mit der Wahrheit Streitendes sonst hinzugekommen wäre, eine an sich tadellose formelle Akkommodation sein konnte.

Tertullian läßt das pallium, indem es sich vor der Toga, dem Kleide der Geschäftsleute, gegen den Vorwurf eines nicht gemeinnützigen Lebens rechtfertigt, sagen: „Ich pflege vor jeder Straßenecke, vor jedem Altar Heilmittel für die Sitten vorzutragen, Heilmittel, welche dem Gemeinwesen, den Staaten und Reichen mit glücklicherem Erfolg als deine Thätigkeit Wohlsein bereiten werden.“ In Beziehung auf diesen Gebrauch, den die Christen, wie wir bemerkt haben, von dem pallium zu machen pflegten, schließt Tertullian die Schrift mit den Worten: „Nun, so redet das Pallium als solches. Aber ich gebe demselben noch dazu die Gemeinschaft mit einer göttlichen Stiftung und Lehre. Freue dich, Pallium, und frohlocke, eine bessere Philosophie hat dich nun gewürdigt, sich zu dir zu gesellen, seitdem du angefangen, die Christen zu bekleiden!“

Man könnte denken, daß Tertullian diese Schrift kurz nach seiner Bekehrung zum Christenthum verfaßt habe, so daß er

mantel sieht, er gleich mit den Worten: Φιλόσοφε χαῖρε zu ihm kommt und eine Unterredung über höhere Gegenstände mit ihm anzuknüpfen sucht. Dial. c. Tryph. init.

gleich als Christ das Asketengewand angezogen. Aber dagegen ist ein chronologisches Merkmal, welches uns nöthigt, das Abfassen dieser Schrift in eine Zeit zu setzen, da Karakalla und sein Bruder Geta von ihrem Vater Septimius Severus schon die Augustenwürde empfangen hatten, da das Reich vor dem Ausbruche des Krieges mit den Briten sich in einer friedlichen Lage befand, etwa 208[1]). Und es ist ja gewiß[2]), daß Tertullian schon wenigstens zehn Jahre früher Christ war. Auch die Annahme, daß er bei seinem Uebertritt zum Montanismus die Asketentracht angelegt habe, hat die Chronologie gegen sich, da er sich in Schriften, die vor diesem Zeitraum verfaßt sind, schon als Montanist zeigt. Die Meinung des Salmasius, daß die Geistlichen damals schon eine ausgezeichnete Kleidung gehabt, und diese das pallium gewesen sei, findet durchaus keinen Beweisgrund; und es läßt sich daher auch auf keine Weise wahrscheinlich machen, daß Tertullian bei seinem Eintritt in den geistlichen Stand das pallium angelegt haben sollte. Es ist das Wahrscheinlichste, daß er in irgend einem Zeitpunkte seines spätern Lebens durch äußere oder innere Beweggründe, vielleicht bei dem Tode seiner Frau, da er nicht wieder zu heirathen entschlossen war, veranlaßt wurde, die Lebensweise der Asketen anzunehmen[3]).

---

1) Cap. 2: Praesentis imperii triplex virtus. Deo tot Augustis in unum favente.

2) S. oben.

3) Man muß nämlich beachten, daß die Worte φιλόσοφος und ἀσκητὰς damals Synonyme waren, die Kleidung der Philosophen daher auch die Kleidung der Asketen. S. Artemidor. oneirocrit. lib. 4 cap. 33, aus welcher Stelle man sieht, was auch unter den Heiden zu der Lebensweise eines Asketen gehörte. Ἀλέξανδρος ὁ φιλόσοφος ἔμελε δὲ αὐτῷ ὄντι ἀνδρὶ ἀσκητῇ οὔτε γάμου, οὔτε κοινωνίας, οὔτε πλούτου.

Liebe ausgehen, etwas ganz Anderes sind, als was dem christlichen Begriff der ταπεινοφροσύνη entspricht. So erkennen wir auch hier wieder den Grundirrthum des Tertullian und des Montanismus.

Es war damals ein Streit entstanden, ähnlich dem im ersten Briefe an die Korinther verhandelten, über die Verschleierung des weiblichen Geschlechts, besonders in den Gemeindeversammlungen. Darin kamen alle Kirchen, griechische und römische, überein, daß sie die verheiratheten Frauen verschleiert in den Gemeindeversammlungen erscheinen ließen. Dies hielt man nach der Vorschrift des Apostels Paulus für nothwendig. Man meinte in jener paulinischen Stelle, welche allgemeine Grundsätze christlicher Lebensweisheit auf gewisse zeitliche und örtliche Verhältnisse angewandt enthielt, eine für alle Zeiten geltende Vorschrift zu finden. Freilich gab es auch damals noch manche der Umstände, welche den Apostel bewogen hatten, jenen Rath zu ertheilen. Aber eine Verschiedenheit des Gebrauchs fand hier in Rücksicht der Jungfrauen statt. In Griechenland und in einigen Gegenden des Orients ließ man auch die Jungfrauen verschleiert erscheinen; was wahrscheinlich aus der frühern heidnischen Landessitte herrührte [1]). Die Einen behaupteten, daß der Name γυνή in der paulinischen Stelle das ganze weibliche Geschlecht, die Andern, daß er nur verheirathete Frauen bezeichne. Die Jungfrauen, welche entschlossen waren, nicht in die Ehe zu treten, verschleierte man zwar überall; aber in jenen Gegenden legten sie in den Gemeindeversammlungen den Schleier ab. Mit

1) Wie aus den Worten Tertullians de virg. veland. cap. 2 hervorgeht: Per Graeciam et quasdam barbarias ejus (angränzende Distrikte, wo unter Völkerschaften, die nicht zum römischen Reiche gehörten, das Christenthum schon Eingang gefunden, wenn anders die Leseart richtig ist) plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo institutum istud alicubi, ne quis gentilitati graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat.

Recht spricht. Tertullian dagegen, daß man der Eitelkeit dieser Jungfrauen schmeichelte, indem man sie auf solche Weise in den Gemeindeversammlungen besonders auszeichnete, und dadurch in gefährliche Versuchungen stürzte. „Zieren die Jungfrauen die Kirche, oder ziert die Kirche die Jungfrauen vor Gott und empfiehlt sie Gott[1]?" Bisher war die Verschiedenheit des Gebrauchs in dieser Rücksicht wie in manchen andern äußerlichen Dingen vorhanden gewesen, ohne daß dies die christliche Eintracht gestört. Nun aber verlangten die Montanisten nach den Aussprüchen ihrer Propheten die Verschleierung der Jungfrauen, und von der andern Seite wollte die römische Kirche ihren entgegengesetzten alten Gebrauch, ihre alte, von den frühern römischen Bischöfen abgeleitete Ueberliefrung Allen zum Gesetz machen.

Tertullian, der schon früher in seinem Buche de oratione, sodann in einer griechischen Schrift von dieser Sache gehandelt, verfaßte deßhalb auch eine Streitschrift in lateinischer Sprache. So unbedeutend auch der Gegenstand, über den hier gestritten wurde, an und für sich war, so gab er doch dem Tertullian Veranlassung, manche bedeutende Punkte des montanistischen Systems damit in Verbindung zu setzen. Er war, wie wir schon bei manchen Gelegenheiten gesehen haben, als Montanist Gegner der einseitig traditionellen, nur am Hergebrachten mechanisch festhaltenden Richtung in der Kirche. Er begnügte sich nicht mit dem Ansehen des bloßen Herkommens, ließ sich nicht gebieten durch das Ansehen dieser oder jener Kirche, welche auf ihre alte Ueberliefrung pochte; innere Gründe galten ihm mehr als das bloße Herkommen. Er verlangte neben der Tradition die ratio. Und nun kamen noch hinzu die neuen Offenbarungen des Paraklet, wodurch das bisher Schwankende entschieden, und die Kirche zu einer höheren Stufe ihrer

1) Cap. 14: Virgines ecclesiam, an ecclesia virgines ornat Deo sive commendat?

Entwicklung geführt werden sollte. Besonders hatte er hier, wie aus manchen Andeutungen hervorzugehen scheint, mit dem angemaaßten Ansehen der römischen Kirche zu kämpfen. Er spielt sarkastisch auf Solche an, welche sich auf das Ansehen ihrer Vorgänger beriefen, die Succession der römischen Bischöfe. Wenn die römische Kirche ihr Ansehen als das einer ecclesia apostolica vorzugsweise geltend machte, so giebt er dagegen zu verstehen, daß es ältere ecclesiae apostolicae gebe, welche in dieser Beziehung mehr Recht hätten zu reden, wie er sagt[1]): „Ich habe mich auf diejenigen Kirchen berufen, welche auch die Apostel selbst[2]) oder apostolische Männer gegründet haben, und ich meine[3]) vor gewissen Leuten;“— was ohne Zweifel auf die Art, wie die römische Kirche ihr hohes Alter in Anspruch nahm, sich bezieht. Er sagt gegen jenes sich Berufen auf die Ueberlieferung: gegen die Wahrheit könne keine andere Norm sich geltend machen, keine Länge der Zeit, kein Ansehen der Person, kein Privilegium der Gegenden[4]); und er weist nun darauf hin, daß es keine durchaus reine Tradition gebe, daß unbewußt falsche Elemente der Ueberlieferung sich beimischen, und so das Falsche durch die Länge der Zeit zur Geltung gelange, gegen die Wahrheit selbst sich auflehne. „Daher — sagt er[5]) — pflegt die Gewohnheit, die von Unwissenheit oder Einfalt ausgegangen ist, durch die Folge der Zeit als Gebrauch sich zu befestigen, und wird so gegen die Wahrheit behauptet. Aber unser Herr Christ hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt. Wenn Christus ewig ist, und früher da war als Alle, so ist auf gleiche Weise die Wahrheit eine ewige und alte Sache. Das mögen Diejenigen beachten, denen Alles neu erscheint, was an sich etwas

1) Cap. 2.

2) Et apostoli. Das et wohl Anspielung darauf, daß die römische Kirche sich auf Petrus und Paulus berief.

3) Et puto ante quosdam.

4) Cap. 1.

5) Ibid.

Altes ist. Die Häresien widerlegt nicht sowohl die Neuheit als die Wahrheit. Alles, was mit der Wahrheit im Widerspruch ist, wird Häresie sein, wenn es auch alte Gewohnheit ist.“ Hier finden wir, wenn wir uns den Inhalt dieser Worte entwickeln, das Prinzip: die wahre Tradition ist die von Christus ausgehende; was nicht daher stammt, ist das Trübende; was als etwas Neues gegen einen verjährten Irrthum auftritt, kann durch die innere Macht der Wahrheit gegen etwas Irrthümliches, das durch die Länge der Zeit vorherrschend geworden, sich mit Recht auflehnen. Der Begriff der Häresie ist hier allerdings zu weit ausgedehnt, wenn Irrthümliches und Häretisches zusammengeworfen ist; aber es wird doch dieser Begriff enger bestimmt, wenn wir den Gegensatz mit der Beziehung auf Christus und das, was Tertullian als das Wesentliche des Glaubens bezeichnet, wie wir nachher sehen werden, damit verbinden.

Tertullian meint also, daß das Neue als Gegensatz gegen das Alte, Hergebrachte noch kein Merkmal des Häretischen ist; sondern es muß seiner Ansicht zufolge zur Bezeichnung des Häretischen als solchen noch hinzukommen das Merkmal, daß eine Lehre im Gegensatz mit der ursprünglichen, von der Verkündigung der Apostel her in allen Kirchen geltenden christlichen Grundwahrheit auftrete. Worin setzt nun hier Tertullian diese Grundlage der ächten apostolischen Ueberlieferung, von der sich Keiner entfernen dürfe? Er giebt ein solches Verzeichniß der wesentlichen Lehren, und es ist dieses kein System von ausgeprägten Begriffen, sondern es sind lauter Thatsachen, die Thatsachen der Heilsverkündigung, die Christum zum Mittelpunkt haben. „Der Glaube an Einen Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer der Welt, und seinen Sohn Jesum Christum, der geboren worden von der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, auferweckt von den Todten am dritten Tage, erhoben zum Himmel, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt, kommen wird zu richten Lebendige und Todte

auch vermittelst der Auferstehung der Todten." Dieses nennt er hier[1]) die eine unwandelbare und unverbesserliche Regel des Glaubens[2]). Alle fortschreitende Entwicklung des Christenthums muß von dieser Grundlage ausgehen; aber indem dies festgehalten wird, muß doch allerdings eine durch die Erleuchtung des heiligen Geistes geleitete fortschreitende Entwicklung stattfinden; es darf hier kein Stillstand sein. „Wenn nur dieses Gesetz des Glaubens bleibt, — sagt er — so läßt sodann das Uebrige, was zur Sittenzucht und zum christlichen Wandel gehört, die Neuheit der Verbesserung zu, indem nämlich die Gnade Gottes wirkt und bis zur Vollendung fortwirkt. Denn was ist dies, daß, da der Satan immer wirkt und täglich zu der Art des Bösen Neues hinzufügt, das Werk Gottes entweder aufgehört, oder fortzuschreiten unterlassen haben sollte? da der Herr deßhalb den Paraklet gesandt hat, damit, weil die menschliche Schwäche Alles auf einmal nicht zu fassen vermag, das christliche Leben allmälig geleitet, geordnet und zur Vollkommenheit geführt werden sollte von jenem Stellvertreter des Herrn, dem heiligen Geist." Und er beruft sich hierbei auf die Verheißung Christi von den zukünftigen Wirkungen des Paraklet. Tertullian setzt aber die fortschreitende Erleuchtung des Paraklet in dieses Dreifache: die Vervollkommnung des sittlichen Elements, das Aufschließen des Verständnisses der heiligen Schrift, die reinere Erkenntniß der Wahrheit überhaupt[3]). Er erkennt, daß das Uebernatürliche wie das Natürliche dem Gesetz der successiven Entwicklung folgen müsse. Er beruft sich hier auf die Einheit der Werke Gottes, das eine Gesetz, wie in der Entwicklung der natürlichen Schöpfung, so in der neuen, durch die Offenbarung vermittelten. „Nichts

---

1) Cap. 1.

2) Regula fidei sola immobilis et irreformabilis.

3) Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

— sagt er — ist ohne Altersstufen, Alles wartet auf seine Zeit. Endlich heißt es im Salomonischen Prediger: Alles hat seine Zeit. Sieh, wie die Schöpfung selbst allmälig zur Frucht befördert wird. Das erste ist das Saamenkorn, daraus geht die Staude hervor, und aus der Staude werden die Bäume, dann nehmen Zweige und Blätter zu, und gestaltet sich Alles, was zum Wesen des Baumes gehört, dann schwillt der Keim auf und aus demselben entfaltet sich die Blume, und aus der Blume öffnet sich die Frucht; auch diese ist eine Zeitlang roh und ungestaltet, allmälig, dem Alter nach sich fortbildend, gelangt sie zur Süßigkeit des Geschmacks. So ist es auch mit der Gerechtigkeit (denn es ist derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Schöpfung), zuerst war sie noch in den ersten Elementen befangen, die Gott fürchtende Natur; danach ist sie durch Gesetz und Propheten zur Kindheit fortgeschritten; dann ist sie durch das Evangelium zur Jugend hinaufgewachsen; jetzt wird sie durch den Paraklet zur Reife fortgebildet. Dieser wird allein von Christus an als Lehrer zu nennen und zu verehren sein. Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern reden, was ihm von Christo aufgetragen wird. Er allein ist der Vorgänger, weil er allein es ist, der auf Christum folgt." (Ohne Zweifel will Tertullian sagen: nur auf die vorhergegangenen Offenbarungen des Paraklets, dessen Geschäft es ist, die Entwicklung der christlichen Wahrheit weiter zu führen, nur auf das Ansehen dieses göttlichen antecessor, nicht auf das Ansehen von Menschen als Vorgängern, wie die römischen Bischöfe, soll man sich berufen.) Wer diesen aufgenommen hat, zieht die Wahrheit der Gewohnheit vor. Wer ihn hört, der auch jetzt noch prophezeit, nicht bloß in alten Zeiten prophezeit hat, verschleiert seine Jungfrauen [1])." In jener letzten Stelle liegt wieder der Gegensatz gegen Diejenigen, welche behaupteten, daß mit Johannes dem Täufer alles Prophetenthum sein Ende erreicht habe.

---

1) Cap. 1.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie Tertullian den rechten Begriff von der Perfektibilität als fortschreitender Entwicklung des Christenthums hatte. Dieses Fortschreiten wurde von ihm als ein durch das unwandelbare, eigenthümliche Wesen des Christenthums bedingtes betrachtet. Die fortschreitende Entwicklung nicht als eine über diese Gränze hinausgehende, sondern in derselben sich bewegende. Das sich daran anschließende Falsche war nur darin, daß das, was als ein aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums Hervorgehendes hätte betrachtet werden sollen, von der Autorität eines an der Spitze der ganzen Kirchenleitung stehenden Prophetenthums abhängig gemacht wurde. Dies wurde nachher durch die katholische Kirche auf die Versammlung der Bischöfe übertragen; und so ging die montanistische Auffassung in die katholische über, wie diese besonders durch Vincentius Lirinensis entwickelt wurde. Es ist auch dabei merkwürdig, wie Der, welchen man als den Repräsentanten des schroffsten Supernaturalismus oft betrachtet hat, und der durch einzelne übertriebene Aussprüche ein Recht dazu gab, ihn so zu betrachten, doch gerade, wie wir sehen, das Uebernatürliche im Einklang mit dem Natürlichen, das Reich der Gnade in seiner Zusammenstimmung mit dem Reiche der Natur aufzufassen sucht. So beruft er sich [1]) auf die Zusammenstimmung von der heiligen Schrift, der Natur und der christlichen Observanz. „Die heilige Schrift — sagt er — gründet das Gesetz, die Natur bezeugt es, die christliche Observanz verlangt es."

Wie er in einem ursprünglichen Gottesbewußtsein die unbewußte Weissagung auf das Christenthum und den Anschließungspunkt für dasselbe fand, so meinte er überhaupt, daß das aus der von Gott stammenden Natur des Menschen Abgeleitete, was in die vorchristliche Entwicklung übergegangen

---

1) Cap. 16.

sei, zu demselben hinzielen, mit demselben in Einklang stehen müsse. „Vermöge des schweigenden Bewußtseins der Natur hat die Göttlichkeit der Seele selbst, ohne daß die Menschen selbst sich dessen bewußt wurden, in den Verkehr der Sprache dies hinübergeleitet, wie auch vieles Andere, was die Schrift so anordnet und bezeichnet, wie wir werden nachweisen können[1]).“ Tertullian, der, wie wir gesehen haben, wenn er Gebräuche oder Sitten vertheidigt, welche nach seiner Meinung ein gutes inneres Recht, die ratio, für sich hatten, mit dem Geist des Montanismus übereinstimmten, oder durch ausdrückliche Orakel des neuen Prophetenthums bestätigt worden, das Ansehen der Tradition auch unabhängig von der heiligen Schrift geltend macht, stellt hier vielmehr das Ansehen der heiligen Schrift der Tradition, auf die man sich berief, entgegen. „Lege deine Schrift selbst aus, welche die Gewohnheit nicht kennt; denn wenn sie dieselbe kennte, würde sie selbst nicht da sein[2]).“

Chronologische Merkmale führen uns dazu, in die Reihe der Schriften, welche Tertullian als Montanist verfaßt hat, auch seine Schrift de pallio zu setzen, obgleich dieselbe keine inneren Merkmale montanistischer Denkart enthält; was nicht auffallen kann, da der Gegenstand dieser Schrift mit den montanistischen Streitigkeiten auf keine Weise zusammenhing: eine Vertheidigung des Philosophenmantels[3]), welcher von den Karthagern als fremde, griechische Tracht verspottet wurde, begleitet von Stichreden gegen die Pracht, Schwelgerei und das Sittenverderbniß dieser entarteten Hauptstadt. Jener Mantel war die ausgezeichnete Kleidung der heidnischen Philosophen und Asketen. Sie zogen durch dieses Gewand, wenn sie öffentlich erschienen[4]), gleich Vieler Auf-

1) Cap. 5: Quae ex scriptura fieri et dici solere alibi poterimus ostendere.

2) Cap. 3.

3) Τριβών, pallium.

4) So schildert Justin M., wie, indem ihn Einer in dem Philosophen-

merksamkeit auf sich, es sammelten sich Schaaren von Wißbegierigen oder Neugierigen um sie her, und sie konnten, wenn es ihnen nicht bloß, wie damals häufig, um Prunkrednerei zu thun war, bei dieser Veranlassung heilsame Lehren ausstreuen. Solche, welche unter den Heiden durch dieses Gewand sich ausgezeichnet hatten, pflegten nachher als Christen dasselbe beizubehalten, auch Christen, als Asketen, ein solches anzulegen, um dadurch die Aufmerksamkeit der Menge auf sich zu ziehen, und um dies zu benutzen, das Christenthum als die neue, von den Barbaren aus dem Orient stammende Philosophie den um sie her sich sammelnden Gruppen vortragen zu können. Wir können dies damit vergleichen, wie die Jesuiten in Ostindien als Saniahs aus dem Westen erschienen; was auch, wenn nichts mit der Wahrheit Streitendes sonst hinzugekommen wäre, eine an sich tadellose formelle Akkommodation sein konnte.

Tertullian läßt das pallium, indem es sich vor der Toga, dem Kleide der Geschäftsleute, gegen den Vorwurf eines nicht gemeinnützigen Lebens rechtfertigt, sagen: „Ich pflege vor jeder Straßenecke, vor jedem Altar Heilmittel für die Sitten vorzutragen, Heilmittel, welche dem Gemeinwesen, den Staaten und Reichen mit glücklicherem Erfolg als deine Thätigkeit Wohlsein bereiten werden." In Beziehung auf diesen Gebrauch, den die Christen, wie wir bemerkt haben, von dem pallium zu machen pflegten, schließt Tertullian die Schrift mit den Worten: „Nun, so redet das Pallium als solches. Aber ich gebe demselben noch dazu die Gemeinschaft mit einer göttlichen Stiftung und Lehre. Freue dich, Pallium, und frohlocke, eine bessere Philosophie hat dich nun gewürdigt, sich zu dir zu gesellen, seitdem du angefangen, die Christen zu bekleiden!"

Man könnte denken, daß Tertullian diese Schrift kurz nach seiner Bekehrung zum Christenthum verfaßt habe, so daß er

---

mantel sieht, er gleich mit den Worten: Φιλόσοφε χαῖρε zu ihm kommt und eine Unterredung über höhere Gegenstände mit ihm anzuknüpfen sucht. Dial. c. Tryph. init.

gleich als Christ das Asketengewand angezogen. Aber dagegen ist ein chronologisches Merkmal, welches uns nöthigt, das Abfassen dieser Schrift in eine Zeit zu setzen, da Karakalla und sein Bruder Geta von ihrem Vater Septimius Severus schon die Augustenwürde empfangen hatten, da das Reich vor dem Ausbruche des Krieges mit den Briten sich in einer friedlichen Lage befand, etwa 208 [1]). Und es ist ja gewiß [2]), daß Tertullian schon wenigstens zehn Jahre früher Christ war. Auch die Annahme, daß er bei seinem Uebertritt zum Montanismus die Asketentracht angelegt habe, hat die Chronologie gegen sich, da er sich in Schriften, die vor diesem Zeitraum verfaßt sind, schon als Montanist zeigt. Die Meinung des Salmasius, daß die Geistlichen damals schon eine ausgezeichnete Kleidung gehabt, und diese das pallium gewesen sei, findet durchaus keinen Beweisgrund; und es läßt sich daher auch auf keine Weise wahrscheinlich machen, daß Tertullian bei seinem Eintritt in den geistlichen Stand das pallium angelegt haben sollte. Es ist das Wahrscheinlichste, daß er in irgend einem Zeitpunkte seines spätern Lebens durch äußere oder innere Beweggründe, vielleicht bei dem Tode seiner Frau, da er nicht wieder zu heirathen entschlossen war, veranlaßt wurde, die Lebensweise der Asketen anzunehmen [3]),

---

1) Cap. 2: Praesentis imperii triplex virtus. Deo tot Augustis in unum favente.

2) S. oben.

3) Man muß nämlich beachten, daß die Worte φιλόσοφος und ἀσκηταὶς damals Synonyme waren, die Kleidung der Philosophen daher auch die Kleidung der Asketen. S. Artemidor. oneirocrit. lib. 4 cap. 33, aus welcher Stelle man sieht, was auch unter den Heiden zu der Lebensweise eines Asketen gehörte. Ἀλέξανδρος ὁ φιλόσοφος ἔμελε δὲ αὐτῷ ὄντι ἀνδρὶ ἀσκητῇ οὔτε γάμου, οὔτε κοινωνίας, οὔτε πλούτου.

Dritter Abschnitt.

Dritte Klasse der Schriften Tertullians.

Die dogmatischen und dogmatisch-polemischen Schriften Tertullians.

Erste Abtheilung.

Vormontanistische Schriften.

Es wird das Angemessenste sein, die dogmatischen und dogmatisch-polemischen Schriften Tertullians mit derjenigen Schrift zu beginnen, in welcher er, ohne sich auf das Materielle des Streits, auf die Polemik über einzelne Lehren mit den Häretikern einzulassen, ein formelles Argument allen Häresien entgegenstellte, die ihnen fehlende Berechtigung, mit einer neuen Lehre vorzutreten, ihnen nachweisen wollte; was er nach dem ihm gewohnten juridischen Sprachgebrauche eine praescriplio adversus haereticos nannte. Es entsteht nun hier die Frage, ob sich in diesem Buche entschiedene Merkmale des Montanistischen oder Nichtmontanistischen finden, oder ob sich wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit darüber bestimmen läßt. — Zuerst nun erhellt es aus seinen eigenen Worten, daß er diese Schrift vor seinen übrigen Schriften zur Bestreitung einzelner Häretiker oder einzelner besonderer Lehrer derselben verfaßt hat; denn er selbst sagt am Ende dieser Schrift: „Aber jetzt ist im Allgemeinen davon gehandelt worden, wie die Häresieen durch gewisse, gerechte und nothwendige Grundsätze von der Schrift-

erklärung zurückgewiesen werden sollen. Fernerhin werden wir, wenn die göttliche Gnade uns beisteht, auch Einzelnen insbesondere antworten [1]." Gewiß können diese Worte nicht auf die in einigen Handschriften nachfolgenden kurzen Notizen über die Häresieen bezogen werden, sondern nur auf ganze Schriften gegen dieselben passen; nur der Mißverstand jener Worte gab Veranlassung zu der Meinung, daß hier etwas fehle, und so dazu, daß von fremder Hand jenes ungehörige und schon durch sich selbst gegen die Autorschaft Tertullians zeugende Stück hinzugesetzt wurde. Wenn jenes nun so deutlich erhellt, kann nichts dagegen ausmachen, was von Einigen, wie auch noch von v. Cölln [2]), dagegen eingewandt worden, daß Tertullian in einigen jener polemischen Schriften von diesem Buche der Präskriptionen so rede, als wenn er sich erst noch für die Zukunft ein solches zu verfassen vorbehalten habe [3]); wenn er nämlich sagt in einer dieser Schriften: die Aufgabe, die Häretiker von Seiten ihrer Neuheit zurückzuweisen, werde ein anderes Buch erfüllen. Indem Tertullian ein solches Buch personifizirt, wie handelnd einführt, konnte er auch von einer schon verfaßten Schrift, gleichviel ob einer fremden oder seiner eigenen so reden; ja vielmehr, wenn Tertullian an eben jener Stelle als Grund, warum er sich auf die materielle Bestreitung einzelner Häresien einlasse, dies anführt, daß er sich nicht dem Verdacht des Mißtrauens in die eigene Sache aussetzen

---

1) Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes certis et justis et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione scripturarum. De reliquo, si dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus. Cap. 45.

2) In seiner Rezension dieser Monographie nach ihrer ersten Auflage.

3) Contra Marc. lib. I cap. 1: Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis. Nunc quatenus admittenda congressio est, interdum ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur, regulam adversarii prius praetexam, ne cui lateat, in qua principalis quaestio dimicatura est.

wolle, wenn er immer nur zu jener formalen Inkompetenz-erklärung seine Zuflucht nehme[1]), so weist dieses selbst darauf hin, daß er ein Buch, welches einem solchen Verdacht ihn aussetzen gekonnt hätte, schon geschrieben hatte. Aber freilich, wenn auch erhellt, daß er diese Schrift vor seinen übrigen dogmatisch-polemischen Schriften verfaßt hat, so geht daraus doch noch nicht hervor, daß dies vor seinem Uebertritt zum Montanismus geschehen ist; denn es wäre ja möglich, daß alle seine dogmatisch-polemischen Schriften ohne Ausnahme zu den nach seinem Uebertritt geschriebenen gehörten. Es wäre denkbar, daß, wenn er früherhin in seiner schriftstellerischen Thätigkeit nur dem apologetischen und praktischen Interesse gefolgt wäre, der Montanismus ihn zu einer mehr dogmatisch-polemischen Richtung angeregt hätte. Jene Präskription selbst konnte aber auch von den Montanisten gebraucht werden, und enthält daher an sich selbst keineswegs ein Merkmal des Nichtmontanistischen; denn wie wir gesehen haben, wollte auch der Montanismus der apostolischen Ueberliefrung, der übereinstimmenden Glaubensregel in allen Kirchen sich anschließen. Nur von dieser Grundlage aus behauptete er eine fortschreitende Entwicklung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, wie wir nachgewiesen haben. So läßt nun auch Tertullian in diesem Buche, sobald man in diesen Schranken der allgemeinen dogmatischen Ueberliefrung sich halte, freie Forschung zu. Man solle eine Untersuchung nur über das anstellen, was unbeschadet der Glaubensregel Gegenstand einer solchen werden könne[2]). Und in einer andern Stelle sagt er: „Uebrigens, wenn nur die Glaubensregel auf ihrem Platze bleibt, so magst du, so viel du willst, suchen, verhandeln und alle deine Wißbegierde frei walten lassen, wenn dir etwas entwe-

1) Ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur.

2) Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro, idque duntaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire. Cap. 12.

der in Ungewißheit zu schweben oder mit Dunkelheit bedeckt zu sein scheint [1]).

Wenngleich wir nun in der Anwendung und Durchführung einer solchen Präskription gegen die Häretiker nichts mit dem Charakter des Montanismus an und für sich Streitendes finden können, wenngleich es erhellt, daß Tertullian auch als Montanist von einer solchen Präskription Gebrauch zu machen kein Bedenken trug, so werden wir doch in der Art, wie er dies in diesem Buch durchführt, manches von einem nichtmontanistischen Geist Zeugende erkennen müssen. Wenn Tertullian von dem, was zweifelhaft und streitig sein könne, sprach, wenn er hervorhob, daß man durch Schriftauslegung mit den Häretikern, die Alles schwankend machten, nicht fertig werden könne, so lag es doch dem von dem montanistischen Geist und den montanistischen Ideen so ganz erfüllten Manne sehr nah, sich auf die neuen Orakel des neuen Prophetenthums, wodurch so vieles bisher Streitige entschieden, so vieles Ungewisse sicher gemacht worden sei, zu berufen. Schwerlich läßt es sich denken, daß er von einer solchen Berufung sich hätte ganz fern halten können. Wenn es auch in diesem Buch nur seine Aufgabe war, den Standpunkt, welcher ihm auch als Montanisten der mit der ganzen Kirche gemeinsame war, gegen die Häretiker zu behaupten, das allgemein anerkannte Ansehn der apostolischen Ueberlieferung ihnen entgegenzustellen, so ist es doch wohl nicht psychologisch wahrscheinlich, daß er wenigstens einer Anspielung auf die neuen Offenbarungen, welche ihm in jeder Beziehung so wichtig waren, sich sollte haben enthalten können. Er sagt, wenn man etwas Ungewisses, Dunkles finde, worüber man Aufschluß haben wolle, solle man sich an die Schriftgelehrten unter den christlichen Brüdern wenden [2]); aber

---

1) Ceterum manente forma ejus in suo ordine, quantum libet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari. Cap. 14.

2) Est utique frater aliquis doctor gratia scientiae donatus, est aliquis inter exercitatos conversatus, aliquis etc. Ibid.

keine Spur einer Erwähnung der neuen Propheten, zu welcher sich doch der Montanist hier wohl gedrungen fühlen mußte, findet sich dabei. Und doch gehört es ja nach Tertullians Meinung zum Werk des Parakleten in dem neuen Prophetenthum, auch das Verständniß der heiligen Schrift mehr aufzuhellen. Noch mehr aber mußte der Montanist veranlaßt werden, sich darauf zu beziehen, wo von der Verheißung, daß der Paraklet in alle Wahrheit führen, und das, was die Menschen zur Zeit noch nicht fassen konnten, ihnen offenbaren solle, die Rede ist. Zwar konnte allerdings Tertullian auch als Montanist den Gnostikern, welche die Apostel der Unwissenheit und des Irrthums in manchen Stücken anklagten, die Unterscheidung des frühern Standpunktes der unerleuchteten und des spätern der durch den heiligen Geist erleuchteten Apostel entgegenhalten, und in dieser Polemik auf die ihnen verliehene Verheißung von dem Paraklet sich berufen; — denn wie wir gesehen haben, wurde auch vom Standpunkt des Montanismus nicht geleugnet, daß jene Verheißung in einem gewissen Sinne auf die Apostel sich bezogen habe und an ihnen in Erfüllung gegangen sei, wenngleich in einem weitern Sinne diese Verheißung auf das neue Zeitalter der Ausgießung des heiligen Geistes durch die neuen Propheten angewandt wurde. Aber schwerlich würde doch Tertullian als Montanist sich bei dieser Gelegenheit so ausgedrückt haben, daß er auf jene weitere Anwendung der Verheißung, die ihm so wichtig war, gar keine Rücksicht genommen, und der Anklage der Gegner des Montanismus, welche von jener weitern Anwendung dieser Verheißung durchaus nichts wissen wollten, Vorschub geleistet hätte. Wir dürfen deßhalb diese Stellen Tertullians nur näher betrachten. Er sagt gegen die Gnostiker, welche sich auf die Worte Christi: „Suchet, so werdet ihr finden“ beriefen, darauf, daß Christus selbst also zum Suchen und Forschen aufgefordert habe: etwas Anderes sei es damals gewesen, als Christus diese Worte gesprochen zu den Aposteln, welchen da-

mals die Erleuchtung des heiligen Geistes, durch die sie Alles fanden, noch nicht zu Theil geworden, etwas Anderes jetzt, da man sich an die Apostel als die Lehrer, welche durch die Erleuchtung des heiligen Geistes Alles gefunden hätten, nur zu halten brauche. „Zuletzt gebot er den Aposteln, daß sie hingehen sollten, die Völker zu lehren und zu taufen, indem sie bald den heiligen Geist als Paraklet erlangen würden, der sie in alle Wahrheit leiten würde. Und dieses streitet gegen Jene. Denn wenn die Apostel, die zu Lehrern für die Völker bestimmt waren, selbst auch einen Lehrer empfangen sollen, den Paraklet, so ist um so mehr für uns erledigt dieses Wort: Suchet, so werdet ihr finden, da uns von selbst die Lehre zukommen sollte durch die Apostel, und den Aposteln selbst durch den heiligen Geist." Freilich macht Tertullian auch bei dieser Stelle von der Regel Gebrauch, die er nach seinem verschiedenen polemischen Interesse bald von der einen, bald von der andern Seite anwendet, daß, was zunächst in Beziehung auf die Apostel von dem Herrn gesagt worden, auch eine allgemeinere Anwendung auf die Christen überhaupt in allen Zeiten erleiden müsse; aber die Art, wie er dies hier ausspricht, zeigt desto mehr, daß der Gedanke an eine solche besondere Anwendung dieser Verheißung auf die neuen Offenbarungen des Paraklet ihm damals durchaus fern lag. „Zwar — sagt er — sind alle Worte des Herrn, welche durch die Ohren der Juden zu uns überkommen sind, für Alle hingestellt; aber die meisten, welche an bestimmte Personen gerichtet worden, machen für uns nicht das Eigenthümliche einer Ermahnung, sondern geben uns nur ein Beispiel[1])." Es erhellt, daß Tertullian um so mehr, da er sich selbst gedrungen fühlt, eine mögliche allgemeinere Beziehung dieser Worte zu erwähnen, nicht unterlassen haben könnte, die ganz besondere Geltung, welche diese Worte vom Standpunkt des Montanisten für die

1) Cap. 8.

neuen Offenbarungen haben mußten, anzuführen. Er würde auf diese Weise, wie hier geschieht, sich ausdrückend seinen montanistischen Grundsätzen in der That widersprochen haben. Ferner gehört hierher, wenn er im Widerspruch mit dem Montanismus die Worte Christi, daß er noch Manches zu sagen habe, was die Menschen der Zeit nicht fassen könnten, ausdrücklich nur auf die Apostel bezieht[1]). Ferner könnten wir hier als Merkmale des Nichtmontanistischen noch zweierlei erwähnen, worauf wir doch kein besonderes Gewicht glauben legen zu können: Tertullian drückt sich an einer Stelle[2]) so aus, als wenn Petrus der Fels genannt worden, auf den die Kirche erbaut sei, daß ihm von Christus die Gewalt zu binden und zu lösen übertragen worden; als Montanist aber bestritt er, wie wir gesehen haben, die Anwendung dieser Worte auf den Apostel Petrus und die römischen Bischöfe als seine Nachfolger. Er behauptete, daß diese Worte sich nur auf den Petrus als den durch den heiligen Geist besonders erleuchteten Mann, und mit ihm zugleich auf alle spiritales homines bezögen. Indessen ist doch auch durch das, was Tertullian hier sagt, eine solche allgemeinere Beziehung dieser Worte nicht ausgeschlossen. Sodann könnten wir hier anführen die Art, wie er der römischen Kirche, des römischen Bischofs gedenkt[3]), wo wir in ihm den Verehrer der römischen Kirche, als der ecclesia apostolica für das Abendland, den noch in einem freundlichen Verhältniß zu den römischen Bischöfen stehenden Mann erkennen. Wir wissen zwar, daß er als Montanist in heftigen Zwiespalt mit der römischen Kirche gerieth, doch würden wir auch dies nicht mit solcher Zuversicht als Zeugniß für das Nichtmontanistische dieser Schrift geltend machen; denn wenn er auch als Montanist von manchen Seiten Gegner der römischen Bischöfe war, und ihre Anmaaßungen bestritt, konnte

1) Cap. 22. 2) Ibid.
3) Cap. 30.

er doch, wo es sich um Kampf mit gemeinsamen Gegnern handelte, dieses wohl vergessen.

Nun ist aber als Merkmal des spätern, nachmontanistischen Ursprungs dieser Schrift angeführt worden[1]), was in Bezug auf den Hermogenes darin vorkommt; denn diesen bestreitet Tertullian heftig als Montanist, und wie wir sehen werden, hängt Manches, was er gegen ihn sagt, mit seinem Montanismus zusammen. Schon in der regula fidei, die Tertullian anführt, einer der Rezensionen der wesentlich apostolischen Lehre, welche dem sogenannten apostolischen Symbol zu Grunde liegen, soll sich bei der Lehre von der Schöpfung aus Nichts[2]) eine Beziehung auf den Hermogenes als den Bestreiter dieser Lehre finden. Wir meinen aber, daß sich hier eine solche Beziehung keineswegs mit irgend einer Sicherheit nachweisen lasse; denn wie es in diesem ganzen Zusammenhang von dem Gegensatz gegen die Gnostiker sich handelt, und dieser Gegensatz in der ganzen Schrift das Vorherrschende ist, so könnte auch darin alles von Tertullian Gesagte seine volle Erledigung finden. Allerdings aber kommt an zwei Stellen eine ausdrückliche Beziehung auf den Hermogenes vor[3]); nur können wir darin, daß Tertullian schon in dieser Schrift als Gegner des Hermogenes sich zeigt, keineswegs einen Beweis dafür, daß Tertullian erst nach seinem Uebertritt zum Montanismus diese Schrift verfaßt habe, finden; denn wie wir schon in manchen Fällen wahrnehmen mußten, daß Richtungen und Ideen, die Tertullian schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus sich angeeignet hatte, in den Montanismus von ihm mit hinübergenommen wurden, so könnte er auch wohl schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus von seinem christlichen Standpunkt aus Gegner Dessen, der die schöpferische Allmacht Gottes beeinträchtigte, durch eine aus den Schulen hellenischer Philo-

---

1) S. die Rezension des seligen Dr. v. Cölln.
2) Cap. 13. 3) Cap. 30 u. 33.

sophie entlehnte Lehre die Einfalt des Glaubens ihm zu trüben schien, auch schon Gegner Dessen, der von dem Standpunkt einer dem glühenden christlichen Gefühl Tertullians verhaßten kalten Objektivität als Maler Gegenstände für seine Kunst aus der heidnischen Mythologie zu entlehnen sich nicht scheute, gewesen sein. Wir wissen zu wenig über die Chronologie des Lebens des Hermogenes und die bestimmte Zeit von Tertullians Uebertritt zum Montanismus, um gegen eine solche Voraussetzung etwas anführen zu können.

Diese Schrift Tertullians ist aus einem unmittelbaren Bedürfniß der in dem Kampf mit den Häretikern sich entwickelnden vielbewegten Kirche hervorgegangen. Man mußte die Erfahrung machen, daß Männer und Frauen, die seit längerer Zeit den Gemeinden angehörten, großes Ansehn in denselben besaßen, und als Muster der Glaubensfestigkeit bisher erschienen waren, von dem Einfluß der um sich greifenden Sekten ergriffen wurden; und dieses war es, was viele Schwächere befremdete und beunruhigte. Es konnte in ihnen wohl der Gedanke entstehen: Sollten jene Sekten doch nicht ein Recht für sich haben, wodurch sie so vielen Eingang gewinnen und sogar bei solchen Personen; wie Tertullian sagt: „Es pflegen jene Leute, die sich gern verwundern auch von gewissen Personen her, die von der Häresie gefangen genommen worden, zu ihrem Verderben erbaut zu werden [1]).“ Die Häretiker verschafften sich dadurch zuerst und besonders Eingang, daß sie sich auf die heilige Schrift beriefen, aus dieser zuerst ihre Lehre ableiteten, und die Kirche, gegen welche sie auftraten, daraus bekämpfen wollten. Je weniger Viele mit den schriftlichen Religionsurkunden bekannt, je weniger sie in der rechten Auslegung derselben geübt waren, und je mehr es ihnen an einem klaren Bewußtsein

1) Bei dieser auffallenden Ausdrucksweise scheinen dem Tertullian die Worte des Paulus 1 Kor. 8, 10 vorzuschweben, und er scheint so auch das Wort aedificare in einem ironischen Sinne zu gebrauchen.

über die rechten Grundsätze der Schriftauslegung fehlte, desto leichteres Spiel hatten hier die Häretiker. Eben deßhalb nun wurde Tertullian veranlaßt, ein von der Schriftauslegung unabhängiges Verwahrungsmittel gegen die Häresieen den Gläubigen geben zu wollen. Und weil man die Erfahrung gemacht haben muß, daß durch den exegetischen Streit, wie überall, wo man von verschiedenen Voraussetzungen und Prinzipien ausging, nichts gewonnen wurde, und die Schwachen, welche sahen, daß auch die Häretiker immer Gründe für ihre Meinungen anführen konnten, dadurch irre gemacht wurden, so meinte Tertullian ein anderes Widerlegungsmittel gegen die Häretiker und ein anderes Befestigungsmittel für die Gläubigen suchen zu müssen. Tertullian sagt: „Die Widersacher halten uns die heilige Schrift entgegen, und durch diese ihre Kühnheit machen sie sogleich Eindruck auf Einige. Wenn aber mit ihnen gestritten wird, so ermüden sie die Festen, sie nehmen die Schwachen gefangen, Diejenigen, die in der Mitte zwischen Beiden stehen, lassen sie mit einem in ihren Gemüthern zurückgebliebenen Bedenken davongehen [1]).“ „Was — ruft er aus — wirst du, der du in der Schrift am meisten geübt bist, ausrichten, da, wenn du etwas vertheidigst, es vom Gegner geleugnet wird, wenn du es leugnest, es vertheidigt wird. Und du wirst nichts Anderes einbüßen, als deine Stimme im Streit, du wirst nichts Anderes erlangen, als das elende Lob wegen der Lästerung deines Gegners. Jener aber, wenn Einer ist, um dessen willen du dich auf diesen Streit eingelassen hast, um den Zweifelnden fest zu machen, wird er zur Wahrheit oder vielmehr zu den Häresieen sich hinneigen? Eben dadurch beunruhigt, weil er

---

1) Hac enim dirigebamus et praestruebamus allocutionis praefationem, ut jam hinc de eo congrediamur, de quo adversarii provocant; scripturas obtendunt, et hac sua audacia statim quosdam movent. In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Cap. 15.

sieht, daß du nichts ausgerichtet hast, indem von beiden Seiten Behaupten und Leugnen sich einander gleich bleiben, wird er aus dem Streit, in dem Beide einander gleich sind, noch ungewisser hinweggehen, indem er nicht weiß, was er für Häresie halten soll [1])."

Es entsteht uns, ehe wir dem Tertullian in seiner Polemik weiter folgen, zuerst die Frage, ob er, wie er aus der unmittelbaren Erfahrung heraus schreibt, durch ein unmittelbares, in dem damaligen Entwicklungsgang der Kirche begründetes Bedürfniß diese Schrift zu verfassen bewogen worden, an eine bestimmte Sekte oder Klasse von Sekten, mit welcher die abendländische Kirche besonders zu kämpfen hatte, gedacht habe, ob ein bestimmtes Bild ihm hier vorschwebte, oder ob er alle Häresieen, die ihm bekannt waren, überhaupt im Sinne hatte, und verschiedene Merkmale, die auf verschiedene Sekten paßten, ohne Unterscheidung zusammenstellte, weil er vielmehr auf das Gemeinsame in dem Gegensatz der Häresieen gegen die Kirche als auf die eigenthümlichen Unterschiede unter denselben Rücksicht nahm. Das ist unleugbar, daß wenngleich Tertullian beiläufig auch andere Häresieen erwähnt, doch besonders das Bild der Gnostiker, mit welchen die damalige Kirche auch besonders zu kämpfen hatte, gegen welche der praktische Geist Tertullians den schärfsten Gegensatz bildete, gegen welche oder deren Lehren mehrere seiner besonderen Schriften gerichtet sind, ihm vor der Seele stand. Aber es wird nun die Frage sein, ob er an alle Arten der Gnostiker überhaupt gedacht hat, oder vornehmlich an eine gewisse Partei derselben, durch welche die abendländische Kirche besonders beunruhigt wurde. Wenn Tertullian alle Häresieen aus der griechischen Philosophie ableitet [2]), so müssen wir erwägen, daß ihm die Spekulation nur in der Form der hellenischen Philosophie bekannt war, und daß wo er eigenthümliche spekulative Ansichten

1) Cap. 17 u. 18. 2) Cap. 7.

fand, er diese daher aus keiner andern Quelle als einer der griechischen philosophischen Schulen ableiten zu müssen glaubte. Das zum Grunde liegende Wahre dabei ist doch immer die Entstehung der gnostischen Systeme aus einer Verschmelzung fremder spekulativer und christlicher Elemente. Auch was Tertullian über die besonderen spekulativen Fragen sagt, mit deren Untersuchung sich die Häretiker wie die Philosophen beschäftigen, paßt durchaus auf die Gnostiker; aber freilich nicht so auf eine Hauptrichtung des Gnosticismus, die des Marcion. Doch Tertullian, der in dem Gnosticismus nur das Gemeinsame des Gegensatzes gegen die einfache christliche Wahrheit und die Kirchenlehre sah, war gewiß nicht fähig und hatte nicht den Sinn dafür, um das Eigenthümliche, wodurch sich ein Marcion von den übrigen Gnostikern unterschied, zu erkennen und zu verstehen. Er sah überall nur die Ableitung aus der einen Quelle der philosophischen Schulen. Wie sehr er in der Anwendung dieser Voraussetzung irrte, und wie wenig er den eigenthümlichen Geist Marcions zu verstehen wußte, erhellt daraus, wenn er Marcions Lehre von dem Einen, guten, heiligen, barmherzigen Gott, der nur erlöst, segnet, nicht straft, dem Gott der Liebe, eine Lehre, die gewiß nur aus einseitiger Uebertreibung des eigenthümlichen christlichen Moments im Gottesbewußtsein hervorgegangen ist, wenn er diese aus der Schule der Stoiker ableitet und auf die stoische ἀπάθεια diese Idee zurückführt [1]). Wenn Tertullian von den Häretikern sagt, daß sie sich immer beriefen auf die Worte Christi: „Suchet, so werdet ihr finden," zu dem immer fortgesetzten Forschen aufforderten, so paßt dies wohl mehr auf die spekulativen Gnostiker als auf die mehr praktischen Marcioniten; oder man müßte es so verstehen, daß sie nur im Gegensatz gegen die unbedingte Abhängigkeit von der kirchlichen Ueberliefrung dies sagten, nur

1) Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a stoicis venerat. Cap. 7.

auf das fortgesetzte Forschen nach dem, was die ursprüngliche, unverfälschte Lehre Christi sei, welche sie von den Trübungen durch das jüdische Element in der kirchlichen Ueberliefrung reinigen wollten, dies bezogen hätten. Wenn Tertullian in den angeführten Stellen von den Häretikern sagt, daß sie durch die Berufung auf die heilige Schrift sich besonders Eingang verschafften, so kann dieses allerdings auch auf alle Gnostiker angewandt werden. Obgleich es denselben mit dem Eifer, sich nur an die Bibel zu halten, kein wahrer Ernst war, so ist es doch gewiß, daß sie Anführungen aus der Bibel vielfach als Mittel gebrauchten, um ihren Lehren Eingang zu verschaffen. Sie benutzten besonders die Parabeln, welche von exegetischer Willkür, wo das Bewußtsein der rechten Auslegungsgrundsätze fehlte, am leichtesten dazu gebraucht werden konnten, um fremde Lehren hineinzulegen. Tertullian giebt wie Irenäus zu erkennen, daß die Häretiker ein solches Mittel anwandten. Indeß war es die Schule Marcions, bei welcher das neutestamentliche, biblische Element im Gegensatz mit dem traditionellen vorherrscht, welcher es in der That ein wahrer Ernst war, aus den neutestamentlichen Urkunden, so weit sie dieselben annahm, ihre Lehren zu beweisen, welche wirklich aufrichtig von dem Grundsatz ausging, als christliche Lehre nichts anzuerkennen, was sich nicht aus dieser Quelle ableiten ließ. Marcioniten konnten auch am meisten auf diese Weise sich Eingang verschaffen; mit ihnen konnte man am schwersten durch exegetischen Streit fertig werden, weil sie wirklich von manchen Seiten das Recht für sich hatten, und ihren Gegnern den Vorwurf machen konnten, daß sie ein jüdisches Element mit dem ursprünglichen Christenthum vermischt, nicht die ganze Tiefe des ursprünglichen Christenthums verstanden und bewahrt hätten. Auch waren es wohl die Marcioniten, welche am meisten in der abendländischen Kirche um sich griffen, und einen Tertullian zum Kampf veranlassen konnten. Wenn derselbe solche Gegner bestreitet, welche einem Theil der Apostel

die Unkunde des wahren Christenthums zum Vorwurf machten, darauf sich beriefen, daß Petrus selbst den Paulus einer judaistischen Verfälschung des Christenthums beschuldigt habe[1]), so finden wir auch hier eine Spur Marcions. Insbesondere ist eine Stelle, wo Tertullian den Wandel der Häretiker schildert, wichtig zur Beantwortung der Frage, welche Partei er bei seiner Polemik vornehmlich im Sinne hatte. Er sagt[2]): „Ich will auch nicht übergehen die Beschreibung des häretischen Wandels selbst, wie leichtfertig, wie irdisch, wie menschlich er ist, ohne Würde, ohne Ansehen, ohne Zucht, wie entsprechend ihrem Glauben. Insbesondere ist es ungewiß, wer bei ihnen ein Katechumene ist, wer Gläubiger; auf gleiche Weise treten sie herzu[3]), sie beten auf gleiche Weise (d. h. Alle nehmen an denselben Gebeten Theil, es giebt keine besonderen Gebete für die Katechumenen und für die Getauften, bei dem die Abendmahlsfeier vorbereitenden Gebete werden die Katechumenen nicht entlassen); auch wenn Heiden hinzukommen, werden sie das Heilige den Hunden, den Schweinen die Perlen, obgleich keine ächten, vorwerfen (was sich ohne Zweifel auf die Feier

---

1) Cap. 23. 2) Cap. 41.

3) Es fragt sich, was hier zu suppliren ist, ob ecclesiam oder eucharistiam, sacram coenam, ob der Sinn ist: Sie kommen auf gleiche Weise zur Kirche in die Gemeindeversammlung, es ist hier kein besonderer Platz den Getauften und den Katechumenen angewiesen, es bleiben Alle auf gleiche Weise versammelt, die Katechumenen werden nicht entlassen bei der Feier der Kommunion, wenn die Kommuniongebete beginnen; oder ob der Sinn ist: Sie treten auf gleiche Weise zur Feier des Abendmahls hinzu. Freilich kann dies nicht so verstanden werden, als wenn auch die Katechumenen mit den Getauften an dem Genuß des heiligen Abendmahls Theil genommen hätten. Eine solche Einrichtung, daß man auch die Ungetauften am Genuß des heiligen Abendmahls Theil nehmen ließ, konnte gewiß nirgend stattfinden. So aufgefaßt müßte diese Erklärung also falsch sein. Aber es könnte ja verstanden werden davon, daß man Allen erlaubte, der Feier des Abendmahls beizuwohnen, wie in allem Nachfolgenden von der Feier des heiligen Abendmahls die Rede ist; und so würde doch dem Sinne nach dasselbe wie bei der ersten Erklärung herauskommen.

des heiligen Abendmahls bezieht, bei der die Häretiker auch Heiden hätten gegenwärtig sein lassen; Tertullian erkennt das heilige Abendmahl bei den Häretikern nicht als ein wahres, erkennt den Leib des Herrn bei ihnen nicht an). Die Verwerfung der Zucht nennen sie Einfalt, und die Sorgfalt für dieselbe bei uns ein falsches Gepränge[1]). Auch die Kirchengemeinschaft halten sie ohne Unterschied mit Allen; denn es kommt ihnen nicht darauf an, welche Verschiedenheiten unter ihnen stattfinden, wenn sie nur in der Bekämpfung der Einen Wahrheit übereinstimmen. Alle verheißen Erkenntniß. Die Katechumenen sind vorher, ehe sie unterrichtet worden, reife Christen. Selbst die Frauen unter den Häretikern, wie frech sind sie! welche wagen zu lehren, zu streiten, Exorcismen auszuüben, Krankenheilungen zu verheißen, vielleicht auch zu taufen. Ihre Ordinationen sind verwegene, leichtfertige, unbeständige. Bald stellen sie Neugetaufte an, bald Solche, die der Welt verpflichtet sind (d. h. die zu gewissen Staatslasten Verbundenen, indem schon ein Kirchengesetz bestehen mußte, wonach kein zu muneribus publicis Verpflichteter in den geistlichen Stand sollte eintreten dürfen, da man von der Voraussetzung ausging, daß die Uebernahme solcher weltlicher Geschäfte etwas mit dem geistlichen Beruf Unvereinbares sei), bald die von uns Abtrünnigen, um sie durch Ehre an sich zu fesseln, da sie es durch die Wahrheit nicht vermögen. Nirgends wird man leichter befördert, als im Lager Derer, die gegen die Kirche sich empört haben, wo selbst daß man sich da befindet, ein Verdienst ist. Daher ist heute Der Bischof, morgen ein Anderer; heute Der Diakonus, der morgen Vorleser ist; heute Der Priester, der morgen ein Laie ist; denn auch den Laien tragen sie priesterliche Verrichtungen auf."

---

1) Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.

Es erhellt, daß Tertullian an dieser Stelle großentheils an eine ganz bestimmte Partei dachte, deren Bild er verallgemeinert; wenigstens würde das, was er sagt, auch auf alle Gnostiker nicht passen. Viele derselben stellten der sich bildenden katholischen Hierarchie eine Hierarchie von anderer Art entgegen, eine mehr intellektualistische Hierarchie. Es war ja unter ihnen ein scharfer Gegensatz der Geweihten und Ungeweihten und der verschiedenen Grade. Das Streben nach Einfalt ließ sich gewiß von den meisten derselben nicht aussagen; es war bei ihnen viel Gepränge. Sicher paßt der erste Theil dieser Schilderung ganz genau nur auf diejenige Partei, deren Bild, wie wir gesehen haben, doch überhaupt dem Tertullian in dieser Schrift besonders vorschwebte. Die Schule Marcions war es, welche wie überhaupt der Vermischung des jüdischen und christlichen Elements in der katholischen Kirche, so der zum Nachtheil des allgemeinen christlichen Priesterthums aufkeimenden Hierarchie sich entgegenstellte. Sie war es, welche die ursprüngliche, apostolische Einfalt überall wiederherstellen wollte, und die Kirche einer Trübung derselben beschuldigte. Freilich wenn von einer Seite die Schule Marcions hier das Recht für sich hat in dem Gegensatz gegen ein aufkeimendes, das ursprüngliche christliche allgemeine Priesterthum unterdrückendes hierarchisches Element, konnte sie doch von der andern Seite den Gegensatz zu weit treiben, wenn sie darauf bestand, daß Alles buchstäblich, wie man es in den paulinischen Briefen zu finden glaubte, in denen sich doch selbst verschiedene Entwickelungsstadien unterscheiden lassen, festgehalten werden müsse, und sie sich daher aller geschichtlichen Entwickelung, die auch von einem gesunden christlichen Element ausgehen konnte, widersetzte. Wir erkennen hier namentlich bei den Marcioniten die Auflehnung gegen die neugebildete Sonderung der verschiedenen Theile des Gottesdienstes, desjenigen, an dem alle auch Nichtgetauften Theil nehmen durften, und desjenigen, welchem nur die Getauften beizuwohnen das Recht hatten, die

nachher sogenannte Unterscheidung der missa catechumenorum und missa fidelium. Wie wir aus den Worten des Apostels Paulus 1 Kor. 14, 23 entnehmen können, konnte ursprünglich Jeder ohne Unterschied die Gemeindeversammlungen besuchen und ihnen beiwohnen, so lange er wollte; es gab keine Abstufungen, vermöge welcher die Einen bleiben durften, die Andern entlassen wurden. Man wollte es erleichtern, daß Nichtchristen sich von dem, was bei dem christlichen Gottesdienst vorging, unterrichteten. Man wünschte, wie aus den angeführten Worten des Paulus hervorgeht, dadurch Solche, die noch draußen waren, zum Christenthum hinzuleiten. Aber nachher fand man es anstößig, Ungetaufte an allen Gebeten der Gläubigen Theil nehmen und namentlich der Feier des heiligen Abendmahls beiwohnen zu lassen. Es wurde üblich, den Gebeten, welche die Feier des heiligen Abendmahls einleiteten, eine Entlassung aller nicht selbst zum Genuß desselben Berechtigten, aller Ungetauften und auch der Katechumenen vorangehen zu lassen. Marcion, der überall für die Bewahrung der apostolischen Einfalt eiferte, der die neuen Anordnungen mit Argwohn betrachtete, und leicht überall Hierarchisches sah, er war auch ein Gegner dieser Sonderung der beiden Theile des Gottesdienstes. Er meinte, daß das heilige Abendmahl durch die Gegenwart der Katechumenen nicht entweiht werden könne, und verlangte, daß man sie fernerhin an allen Gebeten Theil nehmen lassen sollte. Wir wissen aus der Anführung des Hieronymus in seinem Kommentar zu dem Brief an die Galater, Kap. 6, 6, daß Marcion diesen Vers so erklärte: der Katechumene solle an allem Guten mit den schon getauften Christen Theil nehmen; was er auf die vollständige Theilnahme an dem ganzen Gottesdienst bezog. Freilich konnte Marcion sich in dieser Hinsicht nicht mit vollem Recht auf das Vorbild der apostolischen Kirche berufen; denn es war seitdem ein andres Verhältniß eingetreten, was wohl auch zu dieser neuen An-

ordnung der beiden Theile des Gottesdienstes Veranlassung gegeben haben mochte. In der apostolischen Kirche war von selbst die Feier des heiligen Abendmahls von dem, woran auch alle Ungetauften Theil nehmen konnten, ausgeschlossen; denn die Feier des heiligen Abendmahls war damals nicht mit dem Gottesdienst, der am Morgen gehalten wurde, verbunden, sondern hing genau zusammen mit jenem gemeinsamen Mahl der Gläubigen, welches Abends statt fand, den Agapen; und an diesen konnten natürlich nur Diejenigen Theil nehmen, welche schon durch die Taufe der Gemeinde einverleibt worden waren. Anders stellte sich die Sache, als die Abendmahlsfeier von den Agapen getrennt und zu einem Theil des Morgengottesdienstes gemacht wurde. Dies gab nun auch wahrscheinlich die Veranlassung zu einer Scheidung der missa catechumenorum und fidelium, welche von Marcion bekämpft wurde. Ohne Zweifel erkennen wir also in dem, was Tertullian an der angeführten Stelle von den Häretikern sagt über die Nichtunterscheidung der Katechumenen und der Getauften, ein Merkmal des Marcionitischen. So auch wohl in Allem, was von dem Mangel der rechten Unterscheidung zwischen Priestern und Laien gesagt wird. Der Geist Marcions führte ohne Zweifel dazu, das allgemeine Priesterthum recht hervorzuheben. Doch behaupten wir keineswegs, daß Tertullian bei dieser ganzen Schilderung nur an die marcionitische Partei gedacht hätte. Wenn er auch hier zuerst von der marcionitischen Partei die Züge des von ihm entworfenen Bildes entlehnte, blieb er doch dabei nicht stehen; sondern wie er überhaupt geneigt war, alles Häretische in seinem Gegensatz gegen das Kirchliche in Einem Bilde zusammenfassen, einem Bilde, das er gern bis zur Karikatur ausmalt, konnte er leicht veranlaßt werden, auch hier manche andre Züge, die von ganz andern Erscheinungen unter den Sekten entlehnt waren, in dieses allgemeine Bild der antikirchlichen Richtung mit aufzunehmen. Was von der

Stellung der Frauen in der Gemeinde gesagt wird, mag zwar wohl bei anderen gnostischen Parteien vorgekommen sein, paßt aber schwerlich auf die marcionitische Sekte, da Marcion, besonders an den Paulus sich haltend, auch das paulinische Gebot, daß die Frauen schweigen sollten in den Gemeindeversammlungen, streng beobachtet haben wird. Werden wir nun aber nicht auch in dem, was Tertullian hier zuletzt den Häretikern zum Vorwurf macht, eine Spur des Nichtmontanistischen erkennen? Denn hätte wohl der Montanist, der Prophetinnen an der Spitze seiner Partei hatte, der in seinen Gemeinden Frauen fand, die göttlicher Visionen und Träume sich rühmten, bei denen man Aufschlüsse über die unsichtbare Welt, Heilungen von Krankheiten suchte, hätte ein Solcher sich wohl auf diese Weise in seiner Polemik aussprechen können?

Aus allem Gesagten wird nun also hervorgehen, daß Tertullian bei den Häretikern besonders an Gnostiker dachte, daß er ohne Unterscheidung alles Gnostische zusammenwarf, daß ihm dabei aber in manchen Beziehungen besonders das Bild der marcionitischen Sekte vorschwebte.

Da nun also Tertullian Diejenigen, welche an dem Uebertritt mancher Christen oder Christinnen von bedeutender Stellung in der Gemeinde Anstoß genommen hatten, zu beruhigen suchte, so mußte er jene Erscheinung, welche dies Befremden hervorbrachte, erklären. Er berief sich darauf, daß alle noch so sehr geförderten Christen doch immer noch der Sünde unterworfne Menschen blieben, und also, wenn sie nicht über sich selbst wachten, der Versuchung unterliegen könnten. Er will kein Ansehn der Person gelten lassen. Wir erkennen seinen freien Geist, der, wie wir auch an andern Beispielen gesehen haben, vor dem Ansehen der Märtyrer sich nicht beugt. Er sagt[1]: „Wie nun also, wenn ein Bischof, ein Diakonus, eine Wittwe, eine Jungfrau, wenn ein Lehrer, auch ein Märtyrer von der

---

1) Cap. 3.

Glaubensregel abgefallen ist, werden deßhalb die Häresieen den Platz der Wahrheit einnehmen können? Prüfen wir nach den Personen den Glauben, oder die Person nach dem Glauben? Keiner ist ein Weiser, Keiner ein Gläubiger, Keiner groß außer dem Christen, Keiner aber ein Christ, außer wer bis zum Ende beharrt. Und ich meine wohl, man hat Ursache, sich darüber zu wundern, wenn ein bisher Bewährter nachher vom Glauben abfällt." Er führt die Beispiele des Falls von einem Saul und David und Salomo an, und fügt dann hinzu: „Denn allein dem Sohne Gottes war es vorbehalten, ohne Sünde zu sein." Sodann geht er zu der Bemerkung über, daß der Abfall solcher Personen schon länger in ihrem Innern möge vorbereitet gewesen sein, daß Solche, welche zur Zahl der ächten Gläubigen zu gehören schienen, doch darum nicht wirklich ihrer innern Beschaffenheit nach denselben angehörten. Menschen könnten sich durch die Erscheinung täuschen lassen, Gott allein sehe das Innere und erkenne die Seinen. So betrachtet er die Häresieen als einen Sichtungsprozeß, um die ächten und unächten Elemente unter den Christen von einander zu sondern. So sieht er in dem, was Andern als Nachtheil und Gefahr erschien, vielmehr etwas für den Entwickelungsprozeß der Kirche im Ganzen Vortheilhaftes. Er erkennt, daß wie das Böse überhaupt, ohne dadurch entschuldigt zu werden, einem höhern Gesetz der Weltregierung für die Entwickelung des Reiches Gottes dienen müsse, so auch insbesondre die Häresieen, ohne deßhalb minder verwerflich zu sein, nach einem höhern Gesetz zum Läuterungsprozeß der Kirche gebraucht würden.[1])

So treffend nun aber auch Alles ist, was Tertullian zur Beruhigung der Schwachen hier sagt, so richtig das, was er

1) Oportebat enim haereses esse, nec tamen ideo bonum haeresis, quia esse eas oportebat, quasi non et malum oportuerit esse. Nam et dominum tradi oportebat, sed vae traditori, ne quis etiam hinc haereses defendat. Cap. 30.

über das Verhältniß der Häresieen zum Läuterungsprozeß der Kirche bemerkt, so war er doch zu sehr in dem schroffen Gegensatz gegen die häretischen Richtungen, zu sehr in der Einseitigkeit des kirchlichen Elementes befangen, um die Erscheinung, welche jenes Befremden bei den Schwachen hervorbrachte, hinlänglich erklären zu können. Daß jene Häresieen auch bei Solchen Eingang finden konnten, bei denen man es am wenigsten erwartete, war wohl nicht bloß und nicht immer durch den Mangel des festen Glaubens bei denselben verschuldet; sondern der Grund davon lag auch in einem Mangel der bisherigen Auffassungsform des Christenthums, an welche Diejenigen, von denen hier die Rede ist, gewohnt waren, einem Mangel des kirchlichen Standpunkts und einem relativen Rechte der häretischen Richtung in ihrer Polemik gegen die Kirche, einem zum Grunde liegenden wahren geistigen Bedürfniß, welchem jene häretischen Richtungen, wenn auch auf eine falsche Weise, Befriedigung versprachen. So wird das Gesagte namentlich bei dem Umsichgreifen gnostischer Richtungen und besonders der marcionitischen seine Anwendung finden. Jene Erscheinung, daß auch Solche, von deren Glauben, deren geistiger Tüchtigkeit man es am wenigsten erwartete, von den Häresieen ergriffen wurden, hätte die Anhänger des kirchlichen Standpunktes zu der strengen Selbstprüfung darüber, ob dies nicht in irgend welchen Mängeln und Blößen jenes Standpunktes selbst irgendwie begründet sei, auffordern sollen; wie immer das Umsichgreifen irrthümlicher Richtungen auch Solche, welche sich bewußt sind, in der Wahrheit zu stehen, zu einer solchen Selbstprüfung auffordern sollte. Aber, wie gesagt, Tertullian war zu sehr von dem ganzen, vollen Recht des kirchlichen Standpunktes, zu dem er sich damals bekannte, überzeugt, war zu sehr in einem schroffen Extrem befangen, um zu dieser freiern Beurtheilung der Häresieen im Verhältniß zur katholischen Kirche fähig zu sein. Späterhin wurden ihm durch den Montanismus, dem er sich anschloß, manche Män-

gel des gewöhnlichen kirchlichen Standpunktes aufgedeckt, aber von einer Seite, die selbst den Einseitigkeiten seiner Eigenthümlichkeit sich anschloß; da er hiegegen, um das relative Recht in gewissen Häresieen zu erkennen, in einen ganz andern, seiner Eigenthümlichkeit am meisten fernliegenden Standpunkt hätte eingehen müssen.

Die Gnostiker beriefen sich zur Rechtfertigung ihrer über den gewöhnlichen Kirchenglauben hinausgehenden Forschung auf die Worte Christi, die freilich auf ein Suchen von ganz andrer Art, als jenes von dem spekulativen Interesse ausgehende, sich bezogen: „Suchet, so werdet ihr finden;“ und die Worte Tertullians geben zu verstehen, daß es auch eine freier forschende Partei unter den Kirchlichgesinnten gab, welche gegen einen bloß traditionellen Autoritätsglauben diese Worte geltend gemacht zu haben scheinen.[1]) Nach seiner Art nun verfällt er zuerst in eine Uebertreibung, um seinen Gegnern nachzuweisen, daß sie gar kein Recht hätten, sich auf diese Stelle zu berufen. Er schränkt nämlich den Sinn dieser Worte so ein, daß sie sich nur auf die damalige Zeit, da sie gesprochen wurden, und auf die Juden, zu denen sie gesprochen, beziehen sollten, da es nämlich noch ungewiß war, wer der Messias sei, da Johannes der Täufer selbst in seinem Glauben irre geworden; daß diese Worte zu den Juden gesagt seien, die gewußt hätten, wo sie suchen sollten in der Schrift, die von dem Messias zeuge.[2]) Sodann erweitert sich ihm aber die Beziehung jener Worte; er läßt sie zu den Aposteln gesagt sein, ehe ihnen der heilige Geist verliehen worden. Nachdem nun aber die Ausgießung des heiligen Geistes erfolgt, und durch dessen Erleuchtung den Aposteln alle Wahrheit offenbart worden, bedürfe es keines Suchens mehr; von ihnen empfange man die

---

1) Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem, et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Cap. 8.

2) Cap. 8.

feste Lehre. Doch fühlt es sich endlich auch gedrungen, eine allgemeinere Anwendung jener Worte für alle Zeiten gelten zu lassen; nur setzt er, in Beziehung auf diesen Fall die mehrfach von ihm ausgesprochene hermeneutische Regel hinzu: man dürfe diese Worte wie keine Worte der Schrift auf eine so unbestimmte Weise anwenden. Nichts in dem göttlichen Wort, sagt er, sei so buchstäblich anzuwenden, ohne Rücksicht auf den eigenthümlichen Sinn und die eigenthümliche Beziehung[1]). Er meint, alles Suchen müsse doch eine Gränze haben; wenn man gefunden, dann habe das Suchen ein Ende. Das Christenthum sei etwas ganz Bestimmtes; es könne nicht von einem Suchen ins Unendliche hin die Rede sein, ein Suchen ohne Ziel und Gegenstand. Er will sagen, daß man suchen müsse, bis man das gefunden, was den wahren Bedürfnissen des Geistes Befriedigung gebe; und dieses sei die ganz bestimmte christliche Wahrheit. Habe man dieses gefunden, so trete der Glaube an die Stelle des Suchens. So stellt sich Tertullian einem regel- und gränzenlosen Forschen und Zweifeln in religiösen Dingen, das nie zur Ruhe gelangen kann, entgegen, und weist auf das Bedürfniß nach einer festen Wahrheit, in der das religiöse Element des Geistes seine Befriedigung finde, hin. Er ist aber fern davon, somit allem weitern Forschen eine Schranke setzen zu wollen. Er unterscheidet das Interesse des Glaubens- und des Wissenstriebes. Er läßt eine freie Forschung, wenn nur die von dem Glauben empfangene göttliche Wahrheit festgehalten wird, innerhalb dieser Gränze zu. Nachdem er die Worte gesprochen, die wir schon in einem andern Zusammenhange gehabt haben, setzt er hinzu: „Der Herr sagt: Dein Glaube macht dich selig, er sagt nicht: Deine Fertigkeit in der Schriftauslegung[2]).“ Und das, was er als Gränze alles Suchens bezeichnet, die regula fidei,

---

1) Nulla vox divina ita dissoluta est et diffusa, ut verba tantum defendantur, et ratio verborum non constituatur. Cap. 9.

2) Cap. 14.

bezieht sich auf die geschichtlichen Grundthatsachen der göttlichen Offenbarung und Erlösung [1]).

Wie wir oben bemerkt haben, wollte Tertullian in diesem Buch, was dessen eigentliche Aufgabe ist, ein festes, sichres Verwahrungs- und Widerlegungsmittel gegen alle Häresieen aufstellen, so daß man auf den unsicheren Boden der Schrifterklärung sich nicht mit ihnen einzulassen brauchte. Dieses, was Tertullian hier entwickelt, ist nun nichts ganz Neues; er steht hier in der Mitte zwischen dem Irenäus und der spätern Entwicklung der Kirche, dem Vincentius von Lerins insbesondre. Wie wir in der Ueberlieferungslehre bei dem Irenäus die Keime von dem finden, was durch Tertullian dialektisch weiter ausgebildet worden, so finden wir in diesem Buch die Keime der ganzen Lehre des Vincentius von Lerins über die unabhängig von der Auslegung der heiligen Schrift zu gewinnenden Kriterien der Wahrheit. Allerdings war die Ueberlieferung durch das lebendige Wort die ursprüngliche Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens; aber diese Quelle konnte als eine reine nur fließen, so lange das lebendige Wort der Apostel vorhanden war. Wenn man dies nicht mehr hatte, und nicht an diese selbst sich wenden konnte, war die Ueberlieferung mannichfacher Trübung ausgesetzt, und es konnte dann nur das feststehende, der Verfälschung nicht so ausgesetzte geschriebene Wort der Apostel die Stelle ihrer lebendigen Gegenwart für die nachfolgenden Geschlechter vertreten. Wie nun aber immer viele Irrthümer daher entstanden, daß man die verschiedenen Stadien der geschichtlichen Entwickelung nicht unterschied, sondern was in einem frühern Stadium sein Recht hatte, ohne bewußte Unterscheidung in eine spätere Zeit mit hinübernahm, wo es solches Recht nicht mehr haben konnte, so geschah es auch in Bezug auf die Tradition, daß man, einmal gewohnt an diese Erkenntnißquelle, fernerhin daraus

1) Wir werden in einem andern Zusammenhange von dieser regula fidei mehr zu reden haben.

glaubte schöpfen zu müssen, ohne daß man sich des Unterschiedes der Zeiten bewußt geworden wäre. Ferner konnte man die übereinstimmende Ueberlieferung der wesentlichen Grundwahrheiten des Evangeliums mit Recht theils aus der ursprünglichen Mittheilung, die bis auf den Unterricht der Apostel zurückführte, ableiten, theils als Ausdruck des allgemeinen christlichen Bewußtseins sie betrachten. Aber freilich bedurfte es eines andern Kriteriums, um dieses als das unwandelbare Grundwesen des Christenthums zu bezeugen, da sowohl die geschichtliche Ueberlieferung als der Ausdruck des christlichen Bewußtseins den Trübungen unterworfen ist. Mit dem veräußerlichten Begriff von der Kirche mußte jedoch auch der Begriff der Tradition von der Autorität der durch die Succession der Bischöfe von den Aposteln abgeleiteten Kirche abhängig gemacht und so veräußerlicht werden. Irenäus spricht noch die Ueberzeugung aus, daß diese regula fidei ebensowohl durch die gesunde, unabhängige Auslegung der heiligen Schrift gewonnen, wie aus der Tradition geschöpft werden könne. Sie ist ihm etwas in sich selbst Gewisses. Beide Erkenntnißquellen gehen selbstständig neben einander her mit gleichem Recht. Tertullian aber geht schon einen Schritt weiter in der Veräußerlichung. Er macht schon die Ueberlieferung der apostolischen Kirche und der Kirche überhaupt zu einer Norm der Schriftauslegung. Er spricht den Häretikern von Anfang an ihre Kompetenz zur Aufstellung einer neuen Lehre und zur Schriftauslegung nach ihrem Sinne ab, insofern sie mit den apostolischen Kirchen und mit der ganzen von diesen abgeleiteten Kirche nicht übereinstimmten, etwas Neues an die Stelle des Ursprünglichen, Alten setzen wollten. Der Gegensatz des Neuen gegen das Ursprüngliche, Alte, der Gegensatz der Einzelnen gegen die allgemeine Uebereinstimmung, das sind die praescriptiones, welche gegen die Häretiker zeugen. Tertullian kann von Einer praescriptio reden, aber auch von mehreren praescriptiones, in welche diese Eine sich von selbst zerlegt.

„Es ist — sagt Tertullian — die Frage, wem der Glaube selbst zukomme, wem die heilige Schrift gehöre, von wem, durch wen und wann und wem die Lehre überliefert worden, welche die Christen zu Christen mache." Wo die wahre Lehre zu finden sei, da sei auch die unverfälschte Beschaffenheit der heiligen Schrift und ihre rechte Auslegung zu finden [1]). Alles führe zurück auf die Apostel, welche dieselbe Lehre Denen, welche sie an die Spitze der Gemeinden stellten, überliefert hätten; in diesen Gemeinden sei dieselbe Lehre von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden; von hier habe sie sich mit der Kirche zugleich verbreitet, und durch die Ableitung daher und durch die Zusammenstimmung mit ihnen sei die ganze Kirche Eine apostolische. Die Gemeinschaft mit dieser apostolischen Kirche ist also nach ihm das Zeugniß davon, daß man sich in dem Besitz der ursprünglichen Lehre, des unverfälschten Kanon und der reinen Auslegung der heiligen Schrift befinde. Er behauptet, daß, indem man von der ursprünglichen Wahrheit sich entferne, man auch ein Interesse habe, die heilige Schrift zu verfälschen. In dieser Beziehung hatte man zuweilen Recht, die kritische Willkür der Häretiker anzuklagen; aber es kamen auch Fälle vor, wo man ihnen Unrecht that, indem man von der Voraussetzung ausging, daß eine andre Lesart, welche bei den Häretikern sich finde, im Interesse ihres Systems von ihnen erdichtet sei.

Wenn Gnostiker, insbesondre die Marcioniten, sich auf einen Gegensatz zwischen den Aposteln selbst, dem Paulus und Petrus, beriefen, so bemerkt Tertullian dagegen, daß diese keinen verschiedenen Glauben verkündigt hätten, sondern nur denselben Glauben verschieden dargestellt vermöge der Verschiedenheit ihres Wirkungskreises [2]).

Wenn jene Gegner aber als Beweis anführten den Streit zwischen Paulus und Petrus zu Antiochia, so weist Tertullian

1) Cap. 19. 2) Cap. 23.

dies zuerst zurück durch eine von freierem Geiste zeugende Bemerkung, indem er unbefangen den Fehltritt des Petrus anerkennt, nur behauptet, daß man dadurch nicht berechtigt sei, auf einen Gegensatz in der Lehre zu schließen [1]). Aber er blieb dieser unbefangenen Auffassung nicht treu. Vielleicht ist es nicht sowohl aus einer übertriebenen Verehrung der Apostel, welche sich scheute, einen Fehltritt bei ihnen anzuerkennen, herzuleiten, als vielmehr aus der Art Tertullians zu erklären, die Sache in der Polemik immer auf die Spitze zu treiben, und dem Gegner nicht das geringste Recht zu lassen, wenn Tertullian nachher die Sache so wendet, beide, Petrus und Paulus, hätten nach demselben Prinzip gehandelt: Petrus sei den Juden ein Jude geworden, wie Paulus, indem er den Petrus tadelte, den Heiden ein Heide. So ließ er sich verleiten, obgleich er sonst zu den Vertretern einer strengen Wahrhaftigkeit gehört, hier derselben etwas zu vergeben durch die falsche Ausdehnung des Begriffs der Akkommodation, um das Handeln beider Apostel auf gleiche Weise gutheißen zu können.

Die Gegner, mit denen Tertullian zu streiten hatte, vielleicht insbesondere die Marcioniten, führten gegen das Ansehen der Tradition an, daß die Gemeinden die verkündigte Wahrheit wohl hätten mißverstehen, Irrthümer mit denselben bei ihnen sich vermischen können. Sie beriefen sich, wie Tertullian sagt [2]), auf die Stellen in den paulinischen Briefen, wie dem Brief an die Galater, wo Gemeinden ihr Abfall von der ursprünglichen Wahrheit zum Vorwurf gemacht wird. Sie schlossen wahrscheinlich: Wie dies damals geschehen konnte, konnte es auch später sich wiederholen; Ueberlieferung ist daher kein sicheres Zeugniß. Tertullian konnte sich nun dagegen auf das Fortwirken des heiligen Geistes in der Fortpflanzung und

---

1) Utique conversationis fuit vitium, non praedicationis.
2) Cap. 27.

Entwicklung des allgemeinen christlichen Bewußtseins berufen; was freilich doch die Einmischung trübender Irrthümer nicht ausschließt. „Wohlan, — sagt Tertullian — sollten alle Gemeinden geirrt haben, der heilige Geist sollte keiner Gemeinde sich angenommen haben, um sie in die Wahrheit einzuführen; er, der von Christus dazu gesandt worden, deßhalb vom Vater erbeten worden, um der Lehrer der Wahrheit zu sein; der Verwalter Gottes, der Stellvertreter Gottes sollte seinen Beruf vernachläßigt haben, indem er einstweilen die Gemeinden anders verstehen ließ, anders glauben, als er selbst durch die Apostel verkündigte?“ Dann hält er aber die Uebereinstimmung als Zeugniß der Wahrheit entgegen. „Ist es wohl wahrscheinlich, — sagt er — daß so viele und so große Gemeinden zu Einem Glauben sich sollten verirrt haben [1])?“ Mit Recht beruft er sich gegen Diejenigen, welche so redeten, als ob durch sie erst das Christenthum an's Licht gebracht werde, darauf, daß nach einer solchen Voraussetzung es scheinen würde, als ob die ganze Kirche bisher umsonst gewesen sei [2]). Ferner wendet er hier wieder das in manchen Beziehungen von ihm ausgesprochene Prinzip an, daß überall die Wahrheit das Ursprüngliche sei, der Irrthum erst als Nachbildung der Wahrheit entstehe [3]). Aber wir haben schon bemerkt, wie Tertullian in der Anwendung dieses an und für sich richtigen Prinzips doch irren konnte. Wir werden hier sagen müssen: Das Allerursprünglichste ist allerdings die Wahrheit; aber es konnte auch bald, wenngleich der ursprüngliche Grund der Wahrheit stehen blieb, das trübende Element des Irrthums sich einmischen, und dann erst wieder die Kraft der ursprünglichen Wahrheit in der Reaktion gegen den später entstandenen Irrthum sich geltend machen. So kann daher doch nie diese

---

1) Cap. 28. 2) Cap. 29.

3) In omnibus veritas imaginem antecedit, post rem similitudo succedit.

Regel so mechanisch gebraucht werden, um Irrthum und Wahrheit in der Kirche von einander zu unterscheiden.

Zweite Abtheilung.

Montanistische Schriften.

Wie wir gesehen haben, wollte Tertullian, nachdem er in seinem Buch von den Präskriptionen mit der allgemeinen Verwahrung gegen alle Häretiker sich beschäftigt hat, zur Bestreitung einzelner häretischer Lehren und Sekten übergehen. Wir bemerkten auch schon, wie er, in jenem Buch die Gnostiker bekämpfend, an die Schule Marcions besonders dachte. So war es natürlich, daß er seine besondere Polemik gegen Marcions Schule zuerst richtete. Aber wir haben nicht mehr dieses Werk in der Form, in der es ursprünglich, wie Tertullian selbst sagt, von ihm verfaßt worden; denn wir entnehmen aus seinen eigenen Worten, daß er dasselbe zuerst in einer Form herausgegeben hatte, die ihm nachher nicht genügte. Er arbeitete es um, aber auch dieses von ihm umgearbeitete Werk wurde gegen seinen Willen bekannt gemacht, ehe es die letzte Vollendung erhalten [1]). Daher wurde er erst später bewogen, dieses polemische Werk ganz umzuarbeiten, und als etwas ganz Neues erscheinen zu lassen [2]). So entstand das Werk gegen den Marcion in fünf Büchern, das auf uns gekommen ist. Das Werk in dieser Form ist nun also von Tertullian nicht gleich nach dem Buch von den Präskriptionen, sondern erst nachdem er mehrere andere dogmatische und dogmatisch-polemische Schriften verfaßt hatte, von ihm ausgearbeitet worden. Daher erklärt sich die Erscheinung, welche sonst unerklärlich sein würde, daß

---

1) Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram. Lib. 1 cap. 1.

2) Si quid retro gestum est nobis adversus Marcionem, jam hinc viderit. Novam rem aggredimur ex vetere.

Tertullian in dem Werk gegen den Marcion seiner Schrift von der Auferstehung als einer schon geschriebenen gedenkt, und in diesem letztern Buch erwähnt er das Werk gegen den Marcion und das Werk de anima als schon geschriebener. Ferner erwähnt er auch das Werk de carne Christi als eines schon geschriebenen. Wenn wir nun auf dieses letztere zurückgehen, so finden wir darin ein Werk gegen die Gnostiker und sein Werk de testimonio animae als schon geschrieben erwähnt, hingegen spricht er von dem Buch über die Auferstehung als von einem noch zu schreibenden; in diesem letzteren Buche aber erwähnt er ja auch, wie wir bemerkten, sein Buch de anima als eines schon geschriebenen. Und gehen wir auf dieses Buch de anima zurück, so finden wir seine Bücher über den Ursprung der Seele, de censu animae, so wie die Bücher gegen den Hermogenes und gegen den Marcion als schon geschriebener erwähnt, und er bezeichnet darin ein Werk gegen die Gnostiker, gegen ihre Lehre vom Demiurgos als etwas noch zu Schreibendes, was sich vielleicht auf sein Buch gegen die Valentinianer beziehen könnte. So werden wir denn zu dem Werk gegen den Hermogenes als dem zuerst geschriebenen zurückgeführt. Diese Erscheinung wird sich nun leicht erklären. Wenn wir das Werk gegen den Marcion in jener verschiedenen Form unterscheiden, so konnte er das Werk gegen den Marcion in einer jener ersten Formen vor andern Schriften verfaßt haben, welchen doch das Werk in der gegenwärtigen Form seiner Vollendung erst nachfolgte. Wenn wir nun diese angeführten Citate seiner eigenen Schriften vergleichen, sowohl der verlornen als der auf uns gekommenen, so werden wir nicht allein erkennen können, wie die Werke ihrer chronologischen Ordnung nach auf einander folgen, sondern wir werden auch dem Tertullian in die Werkstätte seines Geistes nachgehen können, um zu erforschen, wie sich der Gedanke eines Werkes an Gedanken des andern anschloß, aus welcher Ideenverbindung seine verschie-

denen Werke hervorgegangen sind. Zuerst werden wir nun durch diese Vergleichung bestätigt finden, was wir über das Verhältniß des Werkes von den Präskriptionen zur Reihenfolge dieser Klasse von Schriften Tertullians bemerkt haben. In seinem Werk gegen den Marcion in der gegenwärtigen Form beruft er sich auf die Methode, vermöge welcher er die Häretiker durch die Präskription kurz zurückzuweisen pflege[1]). Dadurch wird doch wohl vorausgesetzt, daß er von dieser Methode schon nicht bloß beiläufig Gebrauch gemacht hat. Ferner, in seinem Werk de carne Christi sagt er ausdrücklich, nach dem beiläufigen Gebrauch einer solchen Präskription: „Aber wir haben schon anderswo von diesen Präskriptionen gegen alle Häresieen auf vollständigere Weise Gebrauch gemacht[2]).“ Und auch in seinem Werke gegen den Hermogenes beruft er sich auf die Präskription, welche er den Häretikern entgegenzustellen p f l e g e. Nun ist aber, wie aus dem Gesagten erhellt, das Werk gegen den Hermogenes das erste, oder wenigstens mit dem Werke gegen den Marcion eins der ersten Werke, welche Tertullian gegen Häretiker verfaßt hat. Was veranlaßte ihn nun also, von einem solchen Pflegen zu reden, wenn er nicht schon in einem besondern Buch sich mit jenem Gegenstande beschäftigt hatte? So wird sich uns ergeben, daß Tertullian, nachdem er das Werk von den Präskriptionen verfaßt hatte, zuerst dazu geführt wurde, gegen den Marcion zu schreiben. Hier schloß sich ein verwandter Gegensatz an, der Kampf mit dem Hermogenes, der, wenn auch nicht in anderer Beziehung, doch in dem Dualismus mit den Gnostikern übereinkam. Mit dem Hermogenes hatte er aber noch über einen besondern Gegenstand zu streiten, der ihm wichtig war, über das Gottverwandte der Seele. Dadurch

1) Soleo in praescriptione adversus haereses omnes de testimonio temporum compendium figere.

2) Sed plenius ejusmodi praescriptionibus adversus omnes haereses alibi jam usi sumus.

wurde er veranlaßt, das nicht auf uns gekommene Buch de census animae, dessen Inhalt wir aber aus dem Werk de anima kennen lernen, zu verfassen. Indem er in seinem Buch de censu animae von den Merkmalen des Gottverwandten in der Seele handelt, mußte ihn dies veranlassen, eins dieser Merkmale, die testimonia animae naturaliter christianae, von denen wir schon gesprochen haben, weiter auszuführen, und so entstand sein Buch de testimonio animae. Mit den Fragen über die Seele hing auch zusammen die Frage über die Geschichte der Seele, den ursprünglichen Zustand des Menschen, die verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode, das, was hier die Märtyrer vor Andern voraus haben sollen, die Unterscheidung des Hades, des allgemeinen Aufenthaltsorts der Verstorbenen und des Sitzes der vollkommenen Seligkeit, des Paradieses. So schloß sich das nicht auf uns gekommene Werk de paradiso an. Ferner ging er von dem Besondern zum Allgemeinen über, sich mit der Untersuchung über alle den Ursprung und das Wesen der Seele betreffenden Fragen zu beschäftigen; dies war die Veranlassung zu seinem Werk de anima. Ferner, wie er die Polemik gegen die Gnostiker immer im Auge behielt, so bestritt er in einem besondern Buch die Sekte der Valentinianer. Dies mußte ihn dazu führen, die Lehre dieser Partei über die eigenthümliche Beschaffenheit des Leibes Christi besonders anzugreifen, und überhaupt die Realität der ganzen menschlichen Erscheinung Christi gegen alle Abstufungen des Doketismus zu vertheidigen. Dies führte ihn auch dazu, vermöge des Zusammenhangs zwischen der Lehre von der Identität des Leibes Christi mit dem wahrhaft menschlichen Leibe und der Auferstehung, wie sie in dem Glauben an die Realität des Todes und der Auferstehung Christi begründet ist, die Lehre von der Auferstehung gegen die Gnostiker besonders zu vertheidigen. Und nachdem er nun seine Polemik so weit ausgebreitet hatte, kehrte er dazu zurück, den Streit mit dem Marcion wieder aufzunehmen, und jenem ersten

Werk seine Vollendung zu geben. Demnach wird diese Reihe mit dem Werk gegen den Hermogenes beginnen, und mit dem Werk gegen den Marcion schließen. Nach dieser Ordnung wollen wir uns daher mit den bezeichneten Schriften beschäftigen, und wir reden zuerst von der Polemik Tertullians gegen den Hermogenes.

Der Streit Tertullians mit dem Hermogenes ist wichtig zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem der christliche Theismus dem Bewußtsein der alten Welt gegenüber sich darstellt. Die Geschichte der religiösen und philosophischen Entwicklung des Geistes vor und nach der Erscheinung des Christenthums zeugt davon, daß die Idee von einem unbedingten, schöpferischen Handeln Gottes, von einer absoluten Freiheit oder Allmacht Gottes als Grund und Ursache alles Daseins, mit der Offenbarungsreligion unzertrennlich zusammenhängt, etwas der sich selbst überlassenen Vernunft, die dahin strebt, aus sich Alles zu erklären, Fremdes ist. Der dem religiösen Interesse nach am meisten entsprechende Standpunkt des Alterthums war der eines gewissen Dualismus, wenn man zwar von der einen Seite über die Naturanschauung sich nicht erheben konnte, aber doch von der andern die Idee eines frei handelnden, nach Zwecken bildenden, persönlichen, selbstbewußten Gottes als der höchsten Intelligenz rein erhielt, und so Gott als den durch eine vorhandene Materie bedingten Schöpfer oder Bildner betrachtete, zwei Ursachen, Naturgewalt und Vorsehung in der Entwicklung des Universums anerkannte, — ein unvermittelter Gegensatz. Eine solche Auffassung meinen wir in der ursprünglichen Lehre Platons zu finden. Aber der spätere Platonismus strebte über diesen Gegensatz hinaus durch ein Alles erklären wollendes Denken zu einem Monismus hin, und an die Stelle des handelnden Gottes trat das Absolute, das ὄν, von dem aus Alles vermöge einer innewohnenden Nothwendigkeit bis zu dem Letzten des Daseins sich entwickelt, nach welcher Auffassung die Hyle nur als die Schranke dieser Ent-

wicklung erscheint. Die Socine hatten wohl Recht, wenn sie die Meinung, daß die Lehre von einer Schöpfung im christlichen Sinne zu den Wahrheiten einer natürlichen Religion, dem aus der Vernunft von selbst Erkennbaren gehöre, bekämpften, und behaupteten, daß auch diese Lehre nur der Offenbarungsreligion angehöre. Sie konnten sich nicht ohne Grund auf das Zeugniß der Religionsgeschichte, wie der Geschichte der hellenischen Philosophie berufen. Man kann dagegen nicht einwenden, daß Paulus im Anfang des Römerbriefes den Glauben an einen Gott, der Alles geschaffen, als etwas, das unabhängig von der Offenbarung aus der Betrachtung der Welt hervorgehe, bezeichnet habe, und man braucht nicht zu den gezwungenen Erklärungen der Socinianer seine Zuflucht zu nehmen, um dies zu bestreiten. Paulus setzt hier zwar voraus, daß Gott als Schöpfer sich offenbare in seinen Werken, aber zugleich als nothwendig in dem Geist des Menschen eine, um diese Offenbarung in sich aufzunehmen, entgegenkommende Empfänglichkeit, vermöge welcher die äußere Offenbarung zu einer innerlichen werden soll; und er giebt zu erkennen, daß indem die innere Anlage des Gottesbewußtseins durch die Verweltlichung unterdrückt wurde, auch jene Offenbarung von außen her keinen Anschließungspunkt in dem Menschen mehr finden konnte. Wir haben in der neuern Entwicklung gesehen, daß wie die natürliche Vernunft gegen den Theismus der Offenbarung sich auflehnte, um Alles aus sich selbst zu erklären, wenn sie auch zuerst noch jene Lehre von einem schaffenden Gott als etwas in der Vernunftreligion Gegründetes stehen ließ, doch nachher dasselbe Prinzip in der neuern Geschichte des Geistes sie über diese Schranke hinaus weitertrieb, auch dieses zu leugnen, um sich ganz dem alles Ueberweltliche verleugnenden Pantheismus hinzugeben, sich selbst überall nur wiederzufinden, als ihr eigenes Werk nur Alles zu betrachten. Daher mußte, als zuerst mit dem Christenthum jene Lehre von der Schöpfung in das Bewußtsein eintrat, diese Schwie-

rigkeit der Anerkennung derselben sich entgegenstellen, wo nicht eine unbedingte Unterwerfung unter das neue Weltprinzip stattfand. Es bedurfte nicht bloß des spekulativen Denkens, wie es sich in der alten Welt entwickelt hatte, um hier einen Stein des Anstoßes zu finden; auch dem gebildeten Denken konnte es schwer fallen, dem kühnen Schwung des Glaubens zu folgen, um sich über den ganzen Naturzusammenhang zu einem Handeln der absoluten Freiheit als Grund und Ursach alles Daseins zu erheben. So sagt Tertullian, daß auch manche Schwächere lieber mit den Philosophen darin übereinstimmen wollen, daß Gott aus einer zu Grunde liegenden Materie Alles geschaffen habe[1]). Es kann daher nichts Auffallendes sein, wenn ein denkender Mann, der vom Heidenthum zum Christenthum übertrat, wie Hermogenes, wenngleich die Lehren des Christenthums sich aneignend, doch vermöge seines spekulativen Denkens gegen die christliche Schöpfungslehre sich sträubte, und den Hylozoismus, an den er durch seine ganze Denkentwicklung gewöhnt war, mit dem Christenthum zu verschmelzen suchte. Es kann sein, daß ein Solcher aufrichtig den Glauben an Jesus als Erlöser in sich aufnahm, und auch die übrigen Lehren des Christenthums, daß er nur an jenem Einen Punkte Anstoß nahm, und, von jener Voraussetzung ausgehend, nachzuweisen suchte, daß auch in der heiligen Schrift die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, die ja ohnehin mißverstanden werden mußte, wenn man die negative Bestimmung zu einer positiven machte, nicht ausdrücklich vorgetragen sei. Aber freilich konnte doch das ganze eigenthümliche Wesen des Christenthums, losgetrennt von jener Einen Grundwahrheit, nicht in seiner Reinheit bleiben und in seiner wahren Bedeutung konsequent anerkannt werden. Von dieser Ueberzeugung war Tertullian, als er gegen Hermogenes auftrat, durchdrungen.

1) De resurr. carnis cap. 11: Nam et quidam infirmiores hoc prius credere de materia potius subjacenti volunt ab illo universitatem dedicatam secundum philosophos.

Hermogenes war vielleicht, wie sein Name darauf schließen lassen könnte, griechischer Abkunft, und hatte sich in Karthago als Fremder niedergelassen. Wenn das Erstere richtig ist, erklärt es sich auch, wie die Lehren der hellenischen Philosophie so große Gewalt über sein Denken ausüben konnte. Er war Maler, und in manchen Vergleichungen, die er, seine Lehre anschaulich zu machen, gebrauchte, mag man wohl den Maler erkennen. Tertullian war, wie wir schon an manchen Spuren erkannt haben, kein Freund der Kunst; obgleich man nicht berechtigt ist, zu behaupten, daß er die Malerei für etwas dem Christen an und für sich nicht Geziemendes gehalten habe. Es erhellt aus seinem Buch de idololatria, wie wir gesehen haben, das Gegentheil, und man kann nicht sagen, daß er als Montanist in dieser Hinsicht schroffer geworden sei. Wenngleich auch der Montanismus der Kunst nicht günstig sein konnte, so findet sich doch durchaus kein Beleg dafür, daß er die Kunst des Malers für etwas Unchristliches erklärt haben sollte. Aber Hermogenes mag wohl den Gebrauch seiner Kunst, was für ihn im Verhältniß zu seiner Zeit charakteristisch ist, über die Gränzen, welche Tertullian für nothwendig hielt von dem christlichen Standpunkte, ausgedehnt haben. Er scheint sich schon über den subjektiven Gegensatz des christlichen Bewußtseins seiner Zeit gegen das Heidenthum zu einer objektiven Anschauungsweise von der Mythologie erhoben zu haben, so daß er seine Kunst auch zur Darstellung mythologischer Gegenstände gebrauchte. Und so können wir vielleicht bei dem Künstler und dem Denker denselben Standpunkt eines Mannes, bei dem die Innigkeit des christlichen Gefühls nicht das Vorherrschende war, erkennen. In beiderlei Hinsicht mußte Tertullian Gegner des Hermogenes sein; und er fand nun auch noch das an ihm zu tadeln, daß er nach dem Tode seiner ersten Frau vielleicht mehrere Male wieder geheirathet hatte. Vielleicht war er auch schon darüber mit dem Tertullian in Streit gerathen, indem er das Recht zu einer solchen zweiten Heirath

im Gegensatz mit dem Verbot des Montanismus aus der heiligen Schrift zu beweisen suchte[1]). Es mag wohl sein, daß Hermogenes zu jenen Gegnern gehörte, die Tertullian als Vertheidiger des montanistischen Prinzips von der Monogamie zu bestreiten fand; es kann sein, daß er an der Spitze dieser antimontanistischen Partei stand.

Hermogenes trat als Gegner der gnostischen Emanationslehre und der kirchlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts zugleich auf. Er suchte zu zeigen, daß die Welt keine solche sei, wie sie als das Werk eines vollkommenen, heiligen Gottes sein müßte, und daß es der Annahme eines präexistirenden, die göttliche Schöpfung bedingenden Stoffes bedürfe, um das Dasein des Bösen in einer von dem vollkommenen Gott geschaffenen Welt erklären zu können. Es entsteht nun die Frage, ob Hermogenes erst als Christ über den Ursprung des Bösen, den Gegenstand, welcher damals das Denken so viel beschäftigte, mehr nachzudenken veranlaßt wurde, und ob er erst dadurch, weil weder die Kirchenlehre noch der Gnosticismus ihm einen befriedigenden Aufschluß darüber zu geben schien, zu

1) Die dunkeln Worte Tertullians, aus denen wir dies entnehmen, sind folgende (1, 1): Pingit illicite, nubit assidue, legem dei in libidinem defendit, in artem contemnit. Es fragt sich, wie wir das pingere illicite zu erklären haben. Sollten wir es so verstehen, daß Tertullian das Malen an sich für etwas Unerlaubtes erklärt habe? Dazu sind wir doch aus den im Text schon angegebenen Gründen nicht berechtigt, und wenn Tertullian nachher sagt, daß Hermogenes das Gesetz Gottes, insofern es seiner Kunst entgegengesetzt gewesen, verachtet habe, so konnte doch Tertullian dies gewiß nicht so meinen, als ob das göttliche Gesetz die Malerkunst überhaupt verdammt hätte Wir werden also vielmehr das Unerlaubte auf die Art des Malens zu beziehen haben, daß Hermogenes auch aus dem Kreise der heidnischen Mythologie Gegenstände für seine Kunst wählte. Dagegen konnte Tertullian Stellen aus dem alten Testamente anzuführen sich berechtigt glauben; und so erhalten die Worte, legem in artem contemnit, ihren Sinn, und die anderen Worte, daß er das Gesetz zur Vertheidigung seiner Kunst gebrauchte, werden sich darauf beziehen, daß er Stellen des alten Testaments zur Vertheidigung seiner mehrmals wiederholten Ehe gebrauchte.

jener platonischen Lehre von der Hyle hingeführt wurde; oder ob er von seinem frühern philosophischen Standpunkt diese Lehre mitbrachte, und nur, indem er dieselbe mit dem Christenthum verband, von dem christlichen Standpunkte aus neue Beweise für dieselbe zu finden suchte. Wenn wir die Verwandtschaft der Lehren des Hermogenes mit dem neoplatonischen System berücksichtigen, wenn wir wahrnehmen, wie dieser Gegenstand allein sein christliches Denken beschäftigt zu haben scheint, so werden wir uns zu der letzteren Auffassung mehr hinneigen müssen. Es könnte nach manchen Ausdrücken zwar scheinen, daß Hermogenes nur bei dem ursprünglichen platonischen Dualismus stehen geblieben sei, und sich wirklich eine für sich bestehende Hyle gedacht hätte, die erst durch ein Handeln Gottes für die Weltbildung organisirt worden sei; aber wenn wir alle Bruchstücke, in denen seine spekulative Denkweise sich uns darlegt, mit einander vergleichen, werden wir doch vielmehr die spekulative Auffassung des späteren Platonismus, den Uebergang von dem Dualismus in den Monismus als das bei ihm zum Grunde Liegende erkennen. Wir werden die mehr mythische und die konsequent begriffliche Auffassung von einander unterscheiden müssen, wenngleich es fraglich sein kann, inwieweit Hermogenes sich dies ganz zum Bewußtsein gebracht hat.

Hermogenes behauptete: wenn Gott von Ewigkeit her Herr gewesen sei, müsse er auch einen Stoff zur Ausübung seiner Herrschaft gehabt haben; und dieses sei eben die Materie. Er glaubte die göttlichen Eigenschaften als ewig wirksam in einer Schöpfung denken zu müssen. Er behauptete, mit der Lehre von der Einheit Gottes, der *μοναρχία,* in keinem Widerspruch zu stehen, da er Gott und die Materie durchaus von einander unterscheide, der Materie nur die absolute Passivität zuschreibe, wie er Gott als die alleinige schöpferische Ursache von Allem betrachte. Er bezeichnete die Materie ganz nach platonischer Weise als das durchaus Unbestimmte, Prädikatlose, das *ἄπει-*

ρον. Sie mußte durchaus prädikat- und bestimmungslos sein, um daß Alles durch die göttliche Bestimmungskraft aus ihr gemacht werden konnte. Sie ist daher weder körperlich noch unkörperlich, das der Körperwelt zum Grunde Liegende, weder gut noch böse. Wäre sie gut gewesen, so hätte sie der bildenden Kraft Gottes nicht bedurft; wäre sie böse gewesen, so würde sie für eine solche Einwirkung Gottes durchaus unempfänglich geblieben sein [1]). Wäre die Materie nicht das Unbestimmte zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen, wäre sie schon körperlich, so könnte sie nur als ruhend, nicht in der Bewegung gedacht werden; nun müssen wir ihr aber auch eine Bewegung, aber ebenso eine regellose, unbestimmte, chaotische zuschreiben. Hermogenes bediente sich der Vergleichung mit dem von allen Seiten hervorsprudelnden siedenden Wasser in einem Kessel [2]). Er berief sich darauf, daß die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts in der heiligen Schrift nirgends ausdrücklich vorgetragen worden, und er glaubte seinen Begriff von der Materie in dem תהו ובהו der Genesis, der *γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* der alexandrinischen Version wiederzufinden. Wenn Hermogenes als Beleg für seine Lehre anführt, daß man, um Gott als Herrn von Ewigkeit her zu denken, einen Stoff, über den er immer Herr gewesen sei, voraussetzen müsse, so würden wir schon daraus schließen können, daß er also auch keinen Anfang in der Ausübung dieser Herrschaft, und, da diese eben in dem bildenden Einfluß Gottes auf die Materie, woraus die Schöpfung hervorgeht, besteht, daß Hermogenes also auch keinen absoluten Anfang der Schöpfung sich denken konnte. In der That geht es auch aus seiner ganzen Lehre hervor, daß er nicht meinte, es habe zuerst die Materie als Chaos bestanden, und dann sei erst eine Schöpfung aus ihr hervorgebracht worden; sondern daß

1) Cap. 37.

2) Cap. 41: Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis.

er von Ewigkeit her diese beiden Faktoren zusammenwirkend dachte, den schaffenden Gott und die Materie, welche bei der Schöpfung zum Grunde liegt, Stoff, Bedingung und Schranke für dieselbe ist. So meint er denn ohne Zweifel, daß nur die Abstraktion des Denkens dazu gelangen könne, die Welt als eine durch Gott organisirte von der ihr zum Grunde liegenden Hyle zu unterscheiden, und sich so den Begriff einer solchen Hyle, insoweit dieses unbestimmt in einem Begriff erfaßt werden kann, — ein sogenannter λόγος νόθος nach dem Platonismus, — zu bilden. So mußte nun auch dem Hermogenes der Begriff der Offenbarungslehre von einem schöpferischen, teleologischen Handeln Gottes unter der Hand hinschwinden, und es mußte dieser Begriff in die einer von immanenter Nothwendigkeit bestimmten Entwicklung wie in der neoplatonischen Auffassung übergehen. Hermogenes mußte sich die Sache so denken, daß von Ewigkeit her Gott durch die Nothwendigkeit seines Wesens, nicht durch eine transitive Thätigkeit auf die Materie bildend einwirkt; wie er sagt: „Gott schafft nicht hindurchgehend aus der Materie die Welt, sondern nur ihr erscheinend und ihr nahend; wie die Schönheit bloß erscheinend einwirkt, die Seele Dessen, dem sie erscheint, verwundet, und wie der Magnet nur sich nahend das Eisen anzieht.“ Hermogenes behauptete: Die Bildung der Materie durch Gott ist eine unendliche Aufgabe, und immer bleibt ein der Bildung widerstrebender Rest zurück. So, sagt er, läßt sich, wie das Ganze in den Theilen, die Materie als das zum Grunde Liegende in der Welt erkennen, theils was sie durch die göttliche bildende Kraft werden konnte, theils was in ihr das aller Bildung Widerstrebende ist. Das alte Chaos läßt sich bei aller Schönheit und Ordnung in der Welt doch immer noch als das zum Grunde Liegende erkennen; es scheint durch mitten durch die hergestellte Ordnung[1]).

---

1) Wenn Tertullian die Meinung bestreitet, daß die Welt ein Spiegel

So konnte Hermogenes in verschiedener Beziehung sagen: die Materie habe Gott dazu gedient, vermöge der aus derselben hergebrachten Schöpfung sich darin zu offenbaren, abzuspiegeln, und zugleich: diese Welt sei ein Spiegel der Materie; was dem Tertullian als ein Widerspruch erschien, da er die verschiedenen Beziehungen nicht auseinander hielt. Nach der Lehre des Hermogenes ist nun also das, was in der Materie der Bildungskraft widerstrebt, was erst allmälig überwunden werden kann, der Grund des Mangelhaften und des Bösen; darin, daß die Bildung der Materie eine unendliche Aufgabe ist, liegt die Nothwendigkeit des Bösen. Er behauptete, daß die Materie nicht als Ganzes, sondern in ihren Theilen der Bildung theilhaftig werde [1]). Er sagt, daß die Theile derselben Alles aus Allem hätten, in jedem Theil also das Ganze sei, so daß also aus den Theilen das Ganze erkannt werden könne [2]). „Die Bewegung der Materie — sagt er — war, ehe sie geordnet wurde, eine zusammenfließende, eine unruhige, die sich von Keinem erfassen ließ vermöge des zu großen Widerstreits in ihr selbst. Sie blieb aber stehen, um von Gott sich ordnen zu lassen.“ Doch wie in der Materie alle Gegensätze zusammenkamen, und daher das Entgegengesetzte von ihr ausgesagt werden konnte, so schreibt ihr Hermogenes wie von der einen Seite eine rastlose Bewegung voll streitender Richtungen, so von der andern Seite eine träge Bewegung zu [3]). Aber als diese Materie Bildung empfing und geordnet wurde, ließ sie ab von ihrer Natur und ihrer

---

der Materie sei, so wird hier die Behauptung des Hermogenes, welche dieses aussagte, vorausgesetzt, und wir erkennen die eigenen Worte des Hermogenes, wenn Tertullian sagt: Ut dicas totum ejus ex partibus cognosci, und: non totam eam fabricatam. Cap. 40.

1) Unde nec tota fabricatur, sed partes ejus. Cap. 38.

2) Partes autem ejus omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dignoscatur. Cap. 39.

3) Stetit autem in dei compositionem, et inapprehensibilem habuit inconditum motum prae tarditate inconditi motus. Cap. 43.

ursprünglichen Beschaffenheit, die doch nach dem Gesagten als das zum Grunde Liegende immer noch durchscheint[1]). — So wollte Hermogenes jeden Schein der Kausalität des Bösen von Gott entfernen, indem er die Ursache des Bösen außer Gott setzte. Wenn man von dem Standpunkt der Kirchenlehre aus dem kreatürlichen freien Willen das Böse erklären wollte, so hielt er entgegen, daß dadurch immer die Ursache davon in Gott, der den freien Willen gegeben, gesetzt werde. Die Unterscheidung zwischen einem Wollen und Zulassen Gottes meinte er von dem Standpunkt seiner spekulativen Konsequenz, seines Alles begreifen wollenden Monismus nicht zulassen zu können. Dem christlichen Standpunkt gemäß wies er dabei jenen Erklärungsgrund des Bösen, daß es nothwendig gewesen als Gegensatz gegen das Gute, um das Gute selbst zum Bewußtsein kommen zu lassen, zurück[2]). Er behauptete, daß dadurch die Selbstständigkeit des Guten aufgehoben werde. Aber freilich hob er von der andern Seite selbst die wahre Bedeutung des Gegensatzes von Gutem und Bösem auf. Indem er das Böse auf eine Naturnothwendigkeit zurückführte, beeinträchtigte er die Lehre von der Allmacht Gottes. Die Lehre von der Erlösung fand hier einen unüberwindlichen Gegensatz, und konsequenterweise stand überhaupt eine solche Auffassung mit einer teleologischen Betrachtung der Geschichte in Widerspruch; wie sie auch aus einem System hervorging, das eine eiserne begriffliche Nothwendigkeit an die Stelle der teleologischen Auffassung setzt. Wir erkennen hier in dem Hermogenes von der einen Seite den durch die religiösen Eindrücke des Christenthums bewegten, von der andern Seite mit seinem spekulativen Denken in einem andern Boden wurzelnden Mann. Wir werden sehen, daß wenngleich bei Tertullian zu wenig das rein

1) At ubi accepit compositionem a deo et ornata est, cessavit a natura. Cap. 43.

2) Hermogenes als Gegner der Behauptung: Mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum. Cap. 15.

spekulative Interesse und das spekulative Element vorherrschte, um in den Zusammenhang einer solchen Denkweise wie des Hermogenes recht eingehen zu können, er doch von dem Standpunkt des religiösen, christlichen Interesses ihn wohl zu bestreiten und die Unvereinbarkeit seiner Voraussetzungen mit den Lehren des Christenthums, mit denen er sie verbinden wollte, ihm nachzuweisen wußte.

Wenn Tertullian in Beziehung auf den Hermogenes sagt, daß die Philosophen die Patriarchen der Häretiker seien [1]), und ihm den Vorwurf macht, daß er sich von den Christen zu den Philosophen hingewandt habe [2]), so liegt allerdings dabei das Wahre zu Grunde, daß die Lehre des Hermogenes nur aus einer Vermischung der Philosophie und des Christenthums, des spekulativen und religiösen Interesses hervorgehen konnte. Gegen den Hermogenes behauptete er, daß wenn auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift vorgetragen worden, sie doch von selbst daraus folge, da bei der Schöpfung Gottes kein vorhandener Stoff erwähnt werde, was doch sonst hätte geschehen müssen [3]). Er sucht ihm zu beweisen, daß seine Lehre, wenngleich er selbst die Einheit Gottes behaupte, doch mit derselben unvereinbar sei; denn Gott werde nicht wahrhaftig als Gott anerkannt, wenn man ihn nicht als den ewigen, alleinigen Urheber und Grund alles Daseins, dem nichts Anderes zur Seite stehe, anerkenne. Sobald man etwas Anderes als ursprünglich neben ihm setze, lege man diesem dadurch bei, was allein Gott zukomme, und hebe wahrhaft die Idee des Einen Gottes auf [4]). Er behauptete gegen ihn, daß die Lehre von der Schöpfung aus Nichts durchaus nothwendig sei, um den Begriff von der göttlichen Allmacht aufrecht zu erhalten, daß man denselben leugne, wenn man Gott, um schaffen zu können, von etwas

---

1) Cap. 8. 2) Cap. 1. 3) Cap. 21.
4) Cap. 6.

außer ihm abhängig mache[1]). Er behauptet, daß durch diese Auffassung von einer durch etwas außerhalb seiner bedingten Schöpfung Gott einer Nothwendigkeit unterworfen werde[2]). Er sagt gegen ihn, daß wenngleich er keinen andern Christus anzunehmen scheine, er doch ihn zu einem andern mache, indem er ihn auf andere Weise erkenne; ja er nehme, indem er die Schöpfung aus Nichts leugne, die ganze Gottesidee hinweg[3]). So schien ihm die Lehre von der Erlösung mit der von der Schöpfung genau zusammenzuhängen, die volle Erkenntniß Christi als des Erlösers nicht stattfinden zu können, wenn nicht die Idee von Gott als dem allmächtigen Schöpfer unverkümmert vorausgesetzt werde. Er sucht gegen den Hermogenes zu zeigen, daß der Begriff des Unvollkommenen, der fortschreitenden Bildung mit dem Begriff von etwas Ursprungslosem in Widerspruch stehe. Nur bei dem Kreatürlichen, das einen Anfang gehabt habe, könne der Begriff einer fortschreitenden Entwicklung von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen seine Anwendung finden[4]). Er behauptete gegen ihn, daß in dem Begriff des anfangslosen Bösen auch ein Widerspruch liege, Anfang und Ende bei dem Begriff des Bösen zu denken nothwendig sei[5]). In der That stritt die Ansicht des Hermogenes von einer unendlichen Aufgabe der Bildung der Materie, konsequent aufgefaßt, mit einer teleologischen Weltanschauung, mit manchen dahin gehörigen Lehren des Christenthums, Allem, was sich auf ein Endziel der Er-

---

1) Jam non omnipotens, si non et hoc potens, ex nihilo omnia proferre. Cap. 8.

2) Etiam in hoc necessitati subjicis deum, si fuit aliquid in materia, propter quod eam formaret. Cap. 42. Und: Libertas non necessitas deo competit, malo voluerit mala a semet ipso condidisse, quam non potuerit non condidisse Immer, behauptete er, werde doch Gott zum Urheber des Bösen gemacht, wenn er es auch aus einem andern Stoff hervorgebracht, sei es nun, daß er es so wollte, oder daß er aus Schwäche so handeln mußte. Cap. 15 und 16.

3) Cap. 1. 4) Cap. 28. 5) Cap. 11.

lösung und Weltverklärung bezog. Von dem Begriff der Ursprungslosigkeit, Ewigkeit, meint er, sei der Begriff der Unwandelbarkeit unzertrennlich, und so würde es sich nicht denken lassen, wie die Materie zu etwas Anderem umgebildet werden konnte. Es würde auch nicht erhellen, wie eine Umwandlung, eine Ueberwindung des Bösen möglich sei, wenn dieses als ursprüngliche Natur gedacht werde[1]). Er hielt ihm entgegen, daß wenn das Böse das Ursprungslose sei, der *λόγος* aber nicht der ungezeugte, sondern der gezeugte, es sich nicht denken lasse, wie das Böse von ihm hätte überwunden werden können, wie das Gute mächtiger sei als das Böse[2]). Mit Recht erkennt er also, daß es ein innerer Widerspruch sei, das Böse als etwas Ursprungsloses, Absolutes zu setzen, und von einem nothwendigen Sieg des Guten über das Böse zu reden, daß also auch in dieser Beziehung die Lehre von der Erlösung mit einer solchen Auffassung unvereinbar sei. Wenn Hermogenes behauptete, daß wie Gott von Ewigkeit her als Herr gedacht, so auch ein Stoff, über den er seine Herrschaft ausgeübt, und eine ewige Ausübung dieser Herrschaft angenommen werden müsse, so sagte dagegen Tertullian, Gott sei zwar von Ewigkeit her Gott gewesen, aber nicht Herr; denn es verhalte sich verschieden mit beiden Begriffen: Gott sei der Name des Wesens, der Name Herr aber nicht Bezeichnung des Wesens, sondern der Macht. Das Wesen müsse als ein ewiges gedacht werden; mit dem Begriff Herr, der sich auf das Verhältniß zu Etwas außer ihm beziehe, habe es nicht eine gleiche Bewandniß[3]). Es liegt hier die Unterscheidung von absoluten und relativen Eigenschaften Gottes zu Grunde. Formell konnte zwar so die Schwierigkeit beseitigt

---

1) Cap. 12.

2) Proinde si malum quidem innatum est, natus autem sermo dei, non scio, an a bono malum possit adduci, validius ab infirmo, ut innatum a nato. Cap. 18.

3) Cap. 3.

werden; aber allerdings wurde sie dadurch doch nicht real gehoben. Tertullian hatte dadurch nicht nachgewiesen, wie man sich, was für den Hermogenes eine der Schwierigkeiten bei der Annahme von einem absoluten Anfang der Schöpfung war, die Allmacht Gottes anders als eine immer wirksame denken könne. Tertullian erkannte wohl, wie durch die Lehre des Hermogenes von der Art der Einwirkung Gottes auf die Materie der christliche Schöpfungsbegriff und überhaupt die Idee des zur Verwirklichung von Zwecken wirksamen Gottes aufgehoben werde, wenn er gleich zu wenig formell spekulativ gebildet war, um dies in klaren, bestimmten Begriffen entwickeln zu können. Er hält ihm entgegen, daß Gott nicht durch die bloße Erscheinung, sondern durch sein Wirken Alles geschaffen habe [1]). „Größer — sagt er — ist der Ruhm Gottes, wenn er gearbeitet hat; endlich ruhte er am siebenten Tage von der Arbeit.“ Indem er hier nun hinzusetzt: „Beides auf seine Weise [2]),“ so verwahrt er sich dadurch doch gegen das falsch Anthropopathische, das in seinen Worten liegen könnte. Indem Tertullian gegen den Hermogenes behauptet, daß es mit der Idee des Einen Gottes unvereinbar sei, etwas von dem, was ihm allein zukomme, zugleich einem Andern beizulegen, macht er sich die Einwendung: „Also, wirst du mir sagen, werden auch wir nichts von dem haben, was Gottes allein ist;“ — und er würde so zu einem Deismus, der eine unendliche unausfüllbare Kluft zwischen Gott und seine Kreaturen setzt, eine Unmittheilbarkeit des göttlichen Wesens behauptet, hingeführt worden sein; aber hier giebt sich eben seine tiefe christliche Auffassung, welche sowohl dem Dualismus, als dem Pantheismus und Deismus entgegensteht, zu erkennen in der Art, wie er sich gegen eine solche Folgerung verwahrt, die in der Erlösung begründete Mittheilung des göttlichen Wesens, die

1) Operatione deus universa constituit. Cap. 45.
2) Utrumque suo more.

göttliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Erlösten behauptete. „Wohl haben wir und werden wir haben Etwas, was Gottes ist, aber was uns von ihm mitgetheilt wird, was wir nicht von uns selbst haben. Denn wir werden Götter sein, wenn wir, es zu sein, würdig sein werden (mit der Berufung auf den 82. Psalm), aber vermöge seiner Gnade, nicht vermöge unserer Natur [1]). Der Lehre des Hermogenes von einem Stoff, aus dem Alles geschaffen, setzte er entgegen die Gott inwohnende Weisheit, oder die Vernunft, den λόγος als den idealen Grund alles Daseins, den Inbegriff aller Ideen, die in der Weltschöpfung verwirklicht wurden [2]). Es hängt dies mit der Lehre vom λόγος zusammen, von der wir besonders reden werden, wo uns die Polemik des Tertullian dazu führen wird.

Den Hermogenes, der, als er dieses Buch schrieb, noch lebte [3]), charakterisirt Tertullian so, daß er sagt: in dem durch ihn gemachten Bilde von der Materie habe er vermöge seiner Kunst als Maler sich selbst dargestellt [4]), so verworren, unruhig, von ungewisser, vorschneller, hastiger Bewegung. Was diese Charakteristik betrifft, in der wir den Witz Tertullians erkennen, so fragt es sich, ob und inwiefern sie der Wahrheit entsprach. Ein unruhiger, phantasiereicher Mann mag Hermogenes gewesen sein; aber von der Verworrenheit wenigstens, die ihm Tertullian zuschreibt, finden wir keine Spur, so weit wir seinen Geist aus den erhaltenen Bruchstücken erkennen

1) Imo habemus et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et dei erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: Ego dixi, vos dii estis, et stetit deus in ecclesia deorum; sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate. Cap. 5.

2) Cap. 18.

3) Ad hodiernum homo in seculo. Cap. 1.

4) Nisi quod Hermogenes, eundem statum describendo materiae, quo est ipse, inconditum, confusum, turbulentum ancipitis et praecipitis et fervidi motus, documentum artis suae dum ostendit, ipse se pinxit. Cap. 45.

können. Er mag eher an geordnetem Geiste, wenn auch nicht an Reichthum des Geistes dem Tertullian überlegen gewesen sein.

Nachher hatte Tertullian mit dem Hermogenes noch über einen besondern Gegenstand zu streiten. Hermogenes behauptete, daß Gott Alles ohne Unterschied aus der Materie gebildet habe, und auch mit dem Wesen der Seele macht er keine Ausnahme. Es war eine viel verbreitete, aus der jüdischen Theologie herstammende Ansicht, wonach man bei dem ersten Menschen das in seiner Natur Gegründete und das nur aus einer besondern göttlichen Mittheilung, aus dem Einflusse des göttlichen Geistes Abzuleitende unterschied: der Keim der spätern Unterscheidung zwischen den dona naturalia und dona gratuita schon bei dem ersten Menschen. So betrachtete man von diesem Gesichtspunkte aus die Seele als ursprünglich sterblich, und man nahm an, daß sie erst durch die Mittheilung des göttlichen Geistes der Unsterblichkeit theilhaftig gemacht werden konnte. Daraus wurde gefolgert, daß, indem der Mensch durch die Sünde von Gott sich entfremdet, er dadurch der Mittheilung des göttlichen Geistes beraubt wurde, und so dem Tode anheimfiel. Man nahm daher an, daß erst durch Christus wieder vermöge der Gemeinschaft mit Gott unsterbliches Leben ihm mitgetheilt wurde. Dieser Auffassung, welche wir am schroffsten bei Tatian ausgesprochen finden, welche auch der Lehre der Gnostiker von der Natur der Psychiker zum Grunde liegt, war auf jeden Fall die Anthropologie des Hermogenes verwandt; in Beziehung aber auf die genauere Bestimmung derselben entstehen doch wegen des Mangels der Quellen manche Fragen und Zweifel. Man könnte die Lehre des Hermogenes so auffassen, daß derselbe bei dem ersten Menschen gar keine Mittheilung des göttlichen Geistes, also etwas Anderes als die erwähnte Auffassungsweise angenommen, und daß er die Sünde als einen nothwendigen Durchgangspunkt für die aus der Materie entsprossene und alles

Gottverwandten ermangelnde Seele gehalten, und eine Sündenlosigkeit erst vermöge der zweiten Schöpfung des Menschen durch Christus für möglich gehalten hätte, so daß sich also ergeben würde: Die menschliche Natur war darauf angelegt, daß in ihr vermöge ihres ursprünglichen Wesens die Sünde zur Erscheinung kommen mußte, und dann erst sollte im Gegensatz gegen die bisherige Herrschaft der Sünde das neue göttliche Leben von Christus aus sich offenbaren, und die ursprünglich sterbliche Seele durch diese göttliche Lebensmittheilung zur Unsterblichkeit und Sündenlosigkeit, dem, was man damals mit dem Namen der *ἀφθαρσία* bezeichnete, erhoben werden. Dann würde freilich auch der Anschließungspunkt für dieses höhere ihnen Mitzutheilende den Seelen, welche alle nur derselben niedern Natur theilhaft waren, gefehlt haben, und man würde nicht einsehen, woher Hermogenes das verschiedene Verhalten gegen die göttliche Verkündigung unter den Menschen erklären konnte. Es würde dieses konsequenterweise zu der Annahme einer unbedingt und unwiderstehlich wirkenden Gnade hingeführt haben. Zur Entscheidung dieser Frage kommt es besonders auf die Erklärung einer Stelle in der Polemik Tertullians gegen den Hermogenes an. Er sagt, derselbe habe gegen das Ansehn der Schrift an die Stelle des flatus, Gen. 2, 7, den spiritus dei gesetzt, um behaupten zu können, daß die Seele vielmehr aus der Materie als aus dem Geiste Gottes entsprossen sei, da es unglaublich sei, daß der Geist Gottes in Sünde und dann in Verdammniß verfallen sollte. Tertullian beschuldigt ihn nun einer Verfälschung jener Bibelstelle, da hier nicht von dem spiritus dei, sondern von etwas Untergeordnetem, dem flatus dei die Rede sei. So deutete er die *πνοὴ ζωῆς*, so wird er in seiner lateinischen Bibelübersetzung wohl schon gelesen haben. Es fragt sich nun also, welche Auffassung des Hermogenes wird hier vorausgesetzt? Leugnete er hier in dem Urstande jede Art der Verbindung des Menschen mit dem göttlichen Geist, weil sonst, wenn

der Mensch in dieser Verbindung sich zur Sünde verleiten ließ, der göttliche Geist als der Versuchung zur Sünde unterworfen erscheinen müßte, dasselbe was Hermogenes der gnostischen Emanationslehre entgegensetzt. Dann würde sich als die Ansicht des Hermogenes das ergeben, was wir eben auseinandergesetzt haben. Aber in diesem Falle müßte ja Hermogenes, der doch auch in der Genesis eine entscheidende Autorität fand, die Stelle so aufgefaßt haben, daß in derselben gar nichts dem Menschen mitgetheiltes Göttliches, nur ein animalischer Lebensgeist, der ihm verliehen, wodurch er zu einem lebendigen Wesen gemacht worden, bezeichnet werde; und in diesem Falle hätte Tertullian ihn nicht beschuldigen können, daß er aus dem Niedern etwas Höheres gemacht, an die Stelle des flatus den spiritus gesetzt habe, sondern er hätte ihn vielmehr beschuldigen müssen, daß er nicht hoch genug das in jener Stelle bezeichnete Prädikat aufgefaßt habe. Daher entscheiden die Worte Tertullians gegen die bezeichnete Auffassung, und wir werden es vielmehr so verstehen müssen: Hermogenes behauptete, es sei an jener Stelle, wo er die *πνοὴ ζωῆς* auf den spiritus dei deutete, nicht von der ursprünglichen Natur des Menschen an sich, von dem, was derselben als eigenthümlich Zugehörendes einwohnte, die Rede, sondern von dem, was ihr als etwas Verlierbares von außen her mitgetheilt wurde. Dem ersten Menschen sei in dem Urstande der göttliche Geist zur Erhöhung und Unterstützung seiner Natur mitgetheilt, er sei dadurch zur Unsterblichkeit erhoben worden; aber durch seine Schuld sei er aus dieser Verbindung mit Gott herausgetreten, und so des spiritus dei beraubt worden; nun sei die aus der Materie entsprossene Seele von allem Göttlichen entblößt dem Tode anheimgefallen. So würde denn Hermogenes mit der Lehre eines Tatian mehr übereingestimmt haben. Es würde aber doch dieselbe Schwierigkeit für ihn geblieben sein, die Beeinträchtigung der Erlösungsempfänglichkeit. Diese glaubte nun Tertullian gegen ihn behaupten, gegen ihn die

Anerkennung von etwas unverleugbar und unveräußerlich Göttlichem in der Seele durchführen zu müssen, und dazu benutzte er, um das Argument des Hermogenes zurückweisen, die Unterscheidung zwischen dem spiritus und flatus dei. Nicht eine göttliche, aber gottverwandte Natur wollte er als unveräußerliches Eigenthum des Menschen nachweisen. Deßhalb schrieb er gegen den Hermogenes sein Buch de censu animae, über die Beschaffenheit der Seele, welches zwar nicht auf uns gekommen ist, auf dessen Inhalt wir aber aus dem, was er in seinem Werk de anima angiebt, schließen können. Gegen den Hermogenes berief sich nun auch Tertullian, indem er diese Gottverwandtschaft des Menschen behauptete, auf die unverleugbaren und unveräußerlichen Züge und Merkmale derselben. Dazu rechnete er die natürliche Unsterblichkeit der Seele, den freien Willen, die Vernunft, die Aeußerungen eines zum Grunde liegenden Gottesbewußtseins, jene testimonia animae naturaliter christianae, ein Ahnungsvermögen, das er von der übernatürlichen prophetischen Gabe wohl unterschied, die Herrschaft über die Natur [1]). Ferner führt Tertullian im 22. Kapitel dieses Buches an, was er in seinem Buch de censu animae der Seele als einer gottverwandten zugeschrieben hatte [2]).

Dieser besondere Gegenstand führte den Tertullian nachher zu einer allgemeinern Untersuchung über die Seele, worin er alle zwischen Philosophen und Christen, Häretikern und kirchlich Gläubigen streitige Fragen über das Wesen, die verschiedenen Kräfte und das Schicksal der Seele abhandeln wollte, sein Werk de anima. Hier nun kam er auf ein Gebiet des Erkennens, für das seine geistige Eigenthümlichkeit und Bil-

1) Animam dei flatu natam, immortalem, substantia simplicem, liberam arbitrii, rationalem, dominatricem, divinatricem. Cap. 22.

2) Dedimus illi et libertatem arbitrii et dominationem rerum et divinationem interdum, seposita quae per dei gratiam obvenit ex prophetia.

dung weniger geeignet war, rein philosophische Untersuchungen. Dieses Werk mußte daher mancherlei Unerquickliches enthalten. Anders ist es, wenn er bei diesen Untersuchungen auf das religiöse Gebiet kam, und das, was mit demselben in Verbindung stand; hier finden wir aus der Tiefe Geschöpftes. Indem er den Untersuchungen der Philosophen über das Wesen der Seele das neue Licht der Wahrheit in dem Christenthum entgegenstellt, sagt er: „Denn wem ist die Wahrheit ohne Gott bekannt worden? von wem Gott erkannt ohne Christus? von wem ist Christus erforscht worden ohne den heiligen Geist? wem ist der heilige Geist verliehen worden ohne das Heiligthum des Glaubens?"

Merkwürdig ist und zu dem Charakteristischen bei Tertullian gehört die Art, wie er die Sinne gegen den von den Akademikern gemachten Vorwurf der durch sie veranlaßten Täuschung rechtfertigt. Sein starker Realismus tritt hier hervor, und läßt ihn schon in einer solchen Auffassung den Keim des Doketischen sehen. „Nicht die Sinne — behauptet er — sind an der Täuschung schuld, sondern die Ursachen, welche den Sinnen die Gegenstände so erscheinen lassen, und es ist Schuld des Urtheils der Seele, wenn sie sich dadurch bestimmen läßt. Aber auch die Ursachen lügen nicht, denn sie wirken so, wie es dem Gesetz der Natur entspricht. In der Natur ist nirgends eine Lüge, ein Jedes sagt aus, was es von seinem Standpunkte aussagen muß." „Was so geschehen muß, — sagt er — ist keine Lüge. Wenn also die Ursachen selbst von der Schmach befreit werden, um wie viel mehr die Sinne, welchen nun auch die Ursachen frei von Schuld vorangehen, da von hier aus besonders Wahrheit, Glaubwürdigkeit und Irrthumslosigkeit den Sinnen zuzuschreiben ist, da sie nichts anders verkündigen, als was ihnen vorgeschrieben hat jenes Gesetz, welches bewirkt, daß von den Sinnen etwas anders verkündigt wird, als es in der Wirklichkeit sich verhält [1])."

1) Quod sic fieri oportet, mendacium non est. Itaque si et ipsae

„Was thust du, frechster Akademiker, — sagt er — du kehrst den ganzen Zustand des Lebens um, du störst die ganze Ordnung der Natur, du machst die Vorsehung Gottes selbst blind, da er dem Verständniß, der Bewohnung, der Verwaltung und dem Genuß aller seiner Werke die Sinne als trügerische Gebieter vorgesetzt hätte." Und sodann sagt er später: „Wir dürfen jene Sinne nicht in Zweifel ziehen, damit auch nicht bei Christus ihre Glaubwürdigkeit bezweifelt werde, damit nicht etwa gesagt werde, daß er falsch den Satan habe vom Himmel herabfallen gesehen, oder falsch die Stimme des Vaters gehört habe, die von ihm selbst zeugte u. s. w." Er verbindet damit die Polemik gegen den Marcion, indem er sagt: „So wollte auch Marcion Christus lieber für ein Gespenst halten, indem er die ganze Wahrheit des Leibes in ihm anzuerkennen verschmähte [1])."

Wichtig ist besonders dieses Werk für Tertullians Anthropologie, und dadurch die Ausbildung der abendländischen Anthropologie, zu der er den ersten Anstoß gab. Wie wir bemerkt haben, daß Tertullian Körperlichkeit und Realität nicht auseinanderhalten konnte, kann es uns um so weniger befremden, daß er auch der Seele eine körperliche Beschaffenheit von höherer Art beilegt. Die buchstäbliche Auffassung der Parabeln Christi, die Benutzung aller einzelnen Züge in denselben, wie insbesondere in der Parabel vom Lazarus und dem reichen Mann, bestärkte ihn in dieser Auffassung. Er dachte sich eine mit Gliedern begabte Seele, nach Art des menschlichen Leibes [2]). Darauf bezog er den Begriff von einem innern Menschen [3]). Damit verbindet sich bei ihm, wenngleich in keiner nothwendigen Verbindung damit stehend, die Annahme von einem innern Sinn der Seele, von innern Sinnesorganen, woraus er das Sehen und Hören in eksta-

---

causae infamia liberantur, quanto magis sensus, quibus jam et causae libere praeeunt etc.

1) Cap. 17. 2) Cap. 7. 3) Cap. 9.

tischen Zuständen wie in Träumen sich erklärte. Mit einem solchen innern Sinn — meinte er — habe Paulus Christi Gestalt gesehen und seine Stimme gehört[1]). Gewiß aber hängt diese Annahme nicht nothwendig mit der Behauptung von einer körperlichen Beschaffenheit der Seele zusammen. Origenes, der fern war von einer solchen Auffassung, wie diese letztere, erklärte doch biblische Visionen aus einem solchen innern Sinne. In der Form dieser Ansicht von der Körperlichkeit der Seele erscheint auch die einflußreiche Lehre Tertullians, welche durch diese Verbindung, in der sie bei ihm sich darstellt, anstößig wurde, obgleich sie keineswegs nothwendig mit dieser Anschauungsform zusammenhing, die Lehre, daß die Seele des ersten Menschen die Quelle aller andern Seelen, die sich in der Fortpflanzung des Geschlechts daraus entwickeln, gewesen sei, und daß die Seele von dem ersten Menschen her zugleich mit dem Leibe sich fortpflanzte, die sogenannte propagatio animarum per traducem, der Traducianismus[2]). So meinte er, die Seele Adams war noch eine einförmige, es hatte sich noch nicht jene Mannigfaltigkeit des Eigenthümlichen entwickelt, welche erst aus der Individualisirung aller jener in Adam vorhandenen Keime der Menschheit hervorgehen konnte[3]). Nicht ohne Grund konnte er einen tieferen Zusammenhang in der Entwicklung der menschlichen Gattung, eine tiefere Einheit, was er sich aus jenem Traducianismus erklärte, erkennen in der Ausprägung der Familiencharaktere, in der Fortpflanzung der Anlagen und Neigungen[4]). So stellte Tertullian seinen Traducianismus einer atomistischen,

1) Cap. 9.

2) Anima velut surculus quidam ex matrice Adam. Cap. 19.

3) Apparet, quanta sint, quae unam animae naturam varie collocarint, cap. 20 und: Uniformis natura animae ab initio in Adam, cap. 21.

4) Unde, oro te, similitudine animae quoque parentibus de ingeniis respondemus secundum Cleanthis testimonium, si non et ex animae semine educimur? Cap. 25.

nominalistischen Theorie von der Entwicklung der Menschheit entgegen. Auf diese Weise erklärte er sich nun auch die Fortpflanzung der sündigen Richtung von dem ersten Menschen an. So machte er es sich anschaulich, wie in dem ersten Menschen die Natur aller seiner Nachkommen getrübt worden, wie die Entwicklung der ganzen Nachkommenschaft durch das Verhalten des Stammvaters bedingt war. Daher der Begriff von dem vitium originis. Als Folge der ersten Sünde betrachtet Tertullian die Verweltlichung des Geistes, die von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen sei. „Wie ist es zu verwundern, — sagt er — wenn der Mensch seinem Urstoff wiedergegeben, und zu seiner Zucht dazu verurtheilt, die Erde zu bebauen, bei dem Werke selbst, das ihn zur Erde sich niederbeugen ließ, den von daher genommenen Geist der Welt seinem ganzen Geschlecht mitgetheilt hat?" Das Verderben der Natur ist, wie er sagt, gleichsam eine zweite Natur geworden, welche ihren Gott und Vater hat, nämlich den Urheber der Verderbniß selbst [1]). So behauptete er die Verbindung eines bösen Geistes mit einem jeden Menschen von der Geburt an, welche durch die Ceremonieen des Heidenthums noch befördert werde [2]); — welcher Auffassung sich nachher in der nordafrikanischen Kirche der Gebrauch des Exorcismus bei der Taufe anschloß. Hier unterscheidet sich die schroffe, beschränkte Auffassung des vorchristlichen Alterthums bei Tertullian von der freieren, großartigern Anschauungsweise der Alexandriner über den Zusammenhang der göttlichen Pädagogie bei der Menschheit, wenn Tertullian die Bedeutung des Sokrates für die Geschichte der Menschheit so wenig verstehen konnte, daß er den Dämon des Sokrates auch als einen Beleg für jene seine Annahme anführte [3]). So sehr er aber von

1) Cap. 41. 2) Cap. 39.

3) Sic igitur et Socratem puerum adhuc spiritus daemonicus invenit. Cap. 39.

dem Bewußtsein des Verderbens der menschlichen Natur durchdrungen war, so tief war auch bei ihm, wie wir schon aus manchen seiner Aeußerungen bemerkt haben, das Bewußtsein von dem unverleugbaren und unveräußerlichen Gottverwandten in der menschlichen Seele. So setzte er, wo er über jenes Urverderben gesprochen hat, zugleich hinzu: „So daß doch der Seele zugleich einwohnt jenes ursprüngliche Gute, jenes Göttliche und Aechte, und was das eigentlich Natürliche ist. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht, als nur verdunkelt; denn es kann verdunkelt werden, weil es nicht Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. So wie daher ein Licht, wenn es durch irgend ein Hinderniß gehemmt worden, bleibt, aber nicht scheint, wenn das Hemmende zu dicht ist, so ist das von dem Bösen unterdrückte Gute in der Seele nach seinem eigenthümlichen Wesen entweder ganz müßig, indem das Licht verborgen bleibt, oder wo es gegeben wird, strahlt es durch, indem es Freiheit findet. So giebt es Einige, welche sehr schlecht und sehr gut sind, und doch sind alle Seelen Eine Gattung. So ist auch in den Schlechtesten etwas Gutes, und in den Besten etwas Schlechtes. Denn Gott allein ist ohne Sünde, und als Mensch allein Christus ohne Sünde, weil Christus auch Gott ist[1])." Er beruft sich dann auf die Merkmale der Offenbarung jenes ursprünglich Göttlichen. „So — sagt er — bricht das Göttliche der Seele vermöge des ursprünglich Guten auch hervor in den Weissagungen, und das Gottesbewußtsein tritt in solchen Zeugnissen hervor: Gut ist Gott, Gott sieht es, Gott empfehle ich es." Eben aus dem Zusammensein dieser beiden Faktoren, des Bösen und des ursprünglich Gottverwandten, erklärte er die Verantwortlichkeit des Menschen, dadurch begründete er das Schuldbewußtsein: „Deßhalb ist keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Saamen des Guten

1) Cap. 41.

ist." Daraus erklärt er das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein in seinen Ausstrahlungen auch auf dem vorchristlichen Standpunkte, was er den sensus publicus naturae nennt. Dieses Wahrheitsbewußtsein liegt, wie er meint, bei den Bessern unter den Philosophen zu Grunde; er klagt aber die Philosophie an, die durch ihre Willkür, ihre Sophistik das aus diesem sensus publicus Abgeleitete getrübt und verstümmelt habe [1]). Doch bezeichnet er den Seneka wegen der Anklänge christlicher Wahrheit als einen saepe noster [2]). Er nahm, was auch für seine Christologie, wie wir nachher sehen werden, wichtig ist, nicht die gewöhnliche Dichotomie der Seele an, sondern behauptete, daß das Beseelende des Leibes, die ψυχή, in allen lebendigen Wesen dasselbe sei, nur mit höheren oder niederen Kräften ausgerüstet. In dem, was man den νοῦς nannte, erkannte er nur das höchste Vermögen derselben Seele, welche auch die Beseelung des Leibes bildet. Er sagt: „Unter dem animus, was die Griechen νοῦς nennen, verstehen wir nichts Anderes, als das der Seele angeborene Vermögen, mit welchem sie handelt, urtheilt, mit welchem begabt sie aus sich selbst sich in sich selbst bewegt, und so von demselben wie von einer anderen Substanz bewegt zu werden scheint [3])." Die Unterscheidung zwischen einer ψυχὴ λογικὴ und ἄλογος eignet er sich zwar auch an, behauptet aber, daß was mit dem Namen der letztern bezeichnet werde, nichts Ursprüngliches in der Seele sei. Er betrachtet das Vernunftwiderstrebende im Menschen, alle vernunftwiderstrebende Leidenschaft und Begier, als etwas aus jenem Urverderben Hervorgegangenes. „Für das Natürliche — sagt er [4]) — müssen wir das Vernünftige halten, was ursprünglich der Seele eingepflanzt worden, nämlich von dem

1) Sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est. Hunc nacta philosophia ad gloriam propriae artis inflavit prae studio eloquii quidvis struere atque destruere eruditi. Cap. 2.

2) Cap. 20. 3) Cap. 12. 4) Cap. 16.

vernünftigen Schöpfer. Denn wie sollte nicht etwas Vernünftiges sein, was Gott durch sein Gebot geschaffen, geschweige denn was er im eigentlichen Sinn durch seinen Hauch mitgetheilt hat? Das Unvernünftige aber muß man für etwas Hinzugekommenes halten, was vermöge der Eingebung der Schlange sich angeschlossen hat, eben das, was aus der Uebertretung hervorgegangen, und was seitdem mit der Seele zusammengewachsen wie etwas Natürliches, weil es gleich im Anfang der Natur sich beigesellte." Doch erklärt er sich gegen den platonischen Intellektualismus, indem er das θυμικόν und ἐπιθυμητικόν nicht an und für sich dem λογικόν entgegensetzen will, sondern auch einen vernunftgemäßen Zorn, eine vernunftgemäße Richtung des Begehrungsvermögens anerkennt. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wird auch darin von ihm hervorgehoben, und als Beweis dafür dient ihm das Urbild der Menschheit in Christo, bei dem er einen heiligen Zorn gegen das Ungöttliche und ein heiliges Begehrungsvermögen zu erkennen meint; wie er sagt: „Denn siehe, jene ganze Dreiheit findet sich auch in Christo, das Vernünftige, womit er lehrt und auseinandersetzt, womit er die Wege des Heils bahnt, der Zorn, mit dem er die Schriftgelehrten und Pharisäer angreift, das Begehrungsvermögen, vermöge dessen er das Passah mit seinen Jüngern zu essen verlangte." Und indem er mit Recht die christliche Sittenlehre durch die Betrachtung des sittlichen Urbildes in Christo bedingt werden läßt, sagt er: „Bei uns also muß Zorn und Begehrungsvermögen nicht immer für etwas Unvernünftiges gehalten werden, da wir gewiß sind, daß alles dieses in dem Herrn auf vernünftige Weise sich thätig zeigte." Wir erkennen seinen religiösen Realismus im Gegensatz gegen die zu große Furcht vor dem Anthropopathischen, gegen die Verflüchtigung der Gottesidee, wenn er auch bei Gott hier etwas Entsprechendes finden will, den Zorn gegen das Böse und das Verlangen nach dem Heil der Menschen. Als ein Beispiel von jenem Zorn, wie er auch

bei Christen stattfinden könne, führt er die Worte des Paulus im Galaterbrief 5, 12 an, und es zeigt sich bei ihm hier die ethische und exegetische Unbefangenheit, wenn er von der einzig natürlichen Erklärung dieser Worte sich nicht entfernt, und auch nichts Anstößiges darin fand.

Wir sehen also, wie Tertullian die Erlösungsempfänglichkeit und Erlösungsbedürftigkeit auf gleiche Weise erkannte. In diesem Zusammenhang faßte er auch die Lehre von der Wiedergeburt auf. So sagt er nun, nachdem er von jenen beiden Faktoren in der menschlichen Natur, dem ursprünglich Göttlichen und dem trübenden Ungöttlichen, gesprochen hat: „Wenn daher durch den Glauben die Seele zur Wiedergeburt kommt, umgebildet durch die zweite Geburt aus dem Wasser und der Kraft von oben, so erblickt sie, nachdem die alte Decke hinweggenommen worden, ihr ganzes Licht. Sie wird auch von dem heiligen Geist in seine Gemeinschaft aufgenommen, so wie in der ersten Geburt von dem bösen Geist. Es folgt der Seele, die sich mit dem Geiste vermählt, der Leib als ein zur Aussteuer mitgegebener Knecht, und er ist nicht mehr Diener der Seele, sondern des Geistes." Mit seinem Traducianismus hängt die Auffassung von einem heiligenden Einflusse der Abstammung von christlichen Aeltern zusammen, und so versteht er die Stelle 1 Kor. 7, 14. Er bezieht dies auf ein Zwiefaches, die Heiligung vermöge der Abstammung[1]) und der Erziehung. Dies ist nun wiederum wichtig für seine Ansicht von der Kindertaufe. Hätte er eine solche angenommen, so wäre hier der Platz gewesen, sie zu erwähnen als ein drittes Moment, das hinzukomme. Nun aber unterscheidet er ausdrücklich diese vorbereitende Heiligung von der, welche erst später durch die Taufe vermittelt werde, der Wiedergeburt. Er versteht das ἅγια bei dem Apostel in jener Stelle designatos sanctitati ac per hoc etiam saluti, und setzt dann hinzu: „Denn sonst gedachte der

1) Tam ex seminis praerogativa, quam ex institutionis disciplina.

Apostel wohl an das Wort des Herrn, daß Keiner in das Himmelreich eingehen könne, wenn er nicht aus dem Wasser und Geist wiedergeboren worden, d. h. er wird sonst nicht heilig sein." Daher, sagt er, werde jede Seele so lange dem Adam angehören, bis sie in Gemeinschaft mit Christo eingetreten sei. Nun kann man zwar sagen: Gerade diese Stelle zeugt dafür, daß Tertullian die Kindertaufe als nothwendig voraussetzt. Aber dann hätte er sich doch anders über dieselbe aussprechen müssen. Und es ist wohl zu bemerken, daß er als die vorbereitende sanctificatio die Abstammung und Erziehung zugleich betrachtet, und erst dann die Taufe folgen läßt. Auch zeigt die aus demselben Buch vorhin von uns angeführte Stelle, daß er den Glauben als ein nothwendiges Moment bei der Taufe und Wiedergeburt betrachtete.

Jene Lehre von dem freien Willen, den er zu dem unveräußerlich Gottverwandten bei dem Menschen rechnet, so wie die auf denselben einwirkende Macht der Gnade stellt Tertullian der gnostischen Natureneintheilung entgegen. Wenn die Gnostiker für jene ihre Lehre die Worte Christi anführten, daß ein schlechter Baum keine guten Früchte, und ein guter keine schlechten Früchte tragen, und daß Keiner von Disteln Feigen und von Dornen Trauben lesen könnte, so entgegnet ihnen Tertullian: „Ist es demnach so, so vermag Gott auch nicht aus den Steinen Kinder Abrahams zu erwecken, und so kann auch die Natternbrut keine Früchte der Buße hervorbringen; und es irrte der Apostel in den Worten Eph. 5, 8 und 2, 3; aber nie wird die heilige Schrift mit sich selbst in Streit sein. Denn der schlechte Baum wird keine guten Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft, und der gute wird schlechte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird. Und die Steine werden Kinder Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Natternbrut wird Früchte der Buße hervorbringen, wenn sie das Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die Macht der Gnade sein, welche mächtiger ist

als die Natur, indem ihr bei uns die Macht des freien Willens unterworfen ist; und da dieser selbst ein natürlicher und wandelbarer ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin er sich wendet." Diese Stelle könnte nun allerdings so verstanden werden, als wenn der Gnade eine unwiderstehliche Macht in der Umbildung des freien Willens zugeschrieben würde, und wir könnten darin wiederfinden den Geist des Montanismus, der geneigt war, die unbedingte Allgewalt des Göttlichen zu behaupten, und der menschlichen Seele nur eine Passivität im Verhältniß dazu zuzuschreiben. Wir würden dann den Tertullian als den ersten Repräsentanten der Lehre von einer gratia irresistibilis ansehen müssen. Aber diese streitet doch mit der nachdrücklichen Art, wie er sonst die Selbstbestimmung des freien Willens als etwas Unvertilgbares im Menschen geltend macht. Auch hier selbst beruft er sich darauf, daß er in der Polemik gegen den Hermogenes und Marcion das *αὐτεξούσιον* behauptet habe. Um diesen Gegensatz auszugleichen, müßten wir dann sagen, daß Tertullian schon wie Augustin mit dem Begriff des freien Willens gespielt, und deßhalb geglaubt habe, sich so ausdrücken zu können, weil doch die Form des freien Willens bei den Einwirkungen der Gnade immer unversehrt verharre, der Mensch keiner zwingenden Nothwendigkeit sich bewußt sei. Aber wir sind doch nicht berechtigt, diese künstliche Auffassung auf Tertullian anzuwenden, da keine seiner Aeußerungen einen Anschließungspunkt dafür giebt, und wir müssen vielmehr diese dunklere Stelle nach seiner Gesammtlehre erklären. Wenn er also auch über die Macht der Gnade so stark sich ausdrückt, werden wir doch dabei vorauszusetzen haben, daß er keine unbedingt zwingende Gewalt über den freien Willen der Gnade zuschreiben wollte. Auch setzte ja der Montanismus selbst voraus, daß im Ganzen die Wirkungen des göttlichen Geistes durch die Richtung des freien Willens bedingt seien, indem er nur bei der prophetischen Inspi-

ration und gewissen außerordentlichen Charismen eine Passivität des menschlichen Geistes gelten ließ.

Diese letztere Anschauung von einer solchen Einwirkung des göttlichen Geistes bei Passivität der menschlichen Seele erkennen wir auch wieder in der Art, wie Tertullian über das Weichen des Geistes von dem Täufer sich erklärt.

Tertullian sucht Aufschlüsse über das Wesen der Seele nicht bloß in der Vernunft und heiligen Schrift, sondern auch in den neuen Offenbarungen und Visionen; aus diesen nimmt er den Beleg für die körperliche Beschaffenheit der Seele. Es läßt sich leicht erklären, wie besonders dem weiblichen Geschlecht solche Visionen zu Theil wurden; und je größeren Werth die schwärmerische Richtung, welche Aufschlüsse über solche Dinge in neuen Offenbarungen und Gesichten suchte, auf Erscheinungen dieser Art legte, desto mehr mußten solche dadurch befördert werden. Es mögen wohl magnetische Zustände gewesen sein, in denen man etwas Göttliches suchte. Es ist leicht erklärlich, daß bei Denen, welche während des Gottesdienstes und vermöge des Eindrucks, den das Ganze auf sie machte, in solche Zustände verfielen, die Visionen gerade das zum Gegenstand hatten, womit früher ihre Seele in wachem Zustande, indem die Predigt oder das vorgelesene Stück der Schrift sich darauf bezog, sich beschäftigt hatte. Tertullian sagt: „Es ist jetzt bei uns eine Schwester, welche die Gabe der Offenbarungen empfangen hat, und welcher dieselben in der Kirche während der Feier des Gottesdienstes durch eine Ekstase im Geist mitgetheilt werden; sie geht mit Engeln um, zuweilen auch mit dem Herrn, sie sieht und hört heilige Dinge, sie erkennt die Herzen Mancher, weist Denen, die danach fragen, Heilmittel nach. Je nachdem nun die heilige Schrift vorgelesen wird oder Psalter gesungen oder Predigten gehalten, Gebete vorgetragen werden, wird daher den Visionen ihr Stoff dargereicht.“ Nachdem der Gottesdienst vorbei, die Gemeinde entlassen war, pflegten dann die Geistlichen über den Gegen-

stand ihrer Visionen sie genauer zu befragen, und aus einer solchen ihrer Visionen glaubte man über die eigenthümliche Beschaffenheit der Seele sich unterrichten zu können, worauf Tertullian sich beruft. Nach Tertullians Meinung findet die Anerkennung der neuen Offenbarung darin ihren Lohn, daß Denen, welche diese anerkennen, und den fortgehenden Wirkungen des heiligen Geistes kein Maaß und Ziel zu setzen sich herausnehmen, diese neuen Wundergaben zu Theil werden[1]). Wir müssen hier immer dabei eingedenk sein, daß der Montanismus den Gränzpunkt in jenem Stadium des Entwicklungsprozesses der Kirche bildet, wo das Uebernatürliche, Excentrische vorherrschte, als die Macht des göttlichen Lebens wie eine ganz neue zuerst erschien und in die rohe Masse eingriff. So beruft sich Tertullian darauf, daß fast der größere Theil der Menschen aus Visionen Gott kennen lerne[2]); was auch mit manchen Aeußerungen des Origenes übereinstimmt. Und dies ist so zu erklären: Das Christenthum drang im Kampf mit dem alten Weltprinzip des Heidenthums immer tiefer in die Gemüther ein; die Menschen, die dem Christenthum selbst noch fremd waren, sahen sich umgeben von dessen Wirkungen, sie empfingen mancherlei auch unbewußte göttliche Eindrücke. Ihren frühern Standpunkt festhaltend, sträubten sie sich dagegen; aber sie sahen sich durch eine höhere Macht überwältigt. In Visionen, Träumen stellten sich ihnen die Eindrücke, deren sie selbst sich nicht bewußt worden, oder die sie mit Widerstreben zurückgewiesen hatten, mit größerer Macht wieder dar; und wenn ihnen selbst der Zusammenhang ihrer Lebensentwicklung verborgen blieb, wenn sie mancherlei Zwischenglieder übersahen, und nur der letzten Ergebnisse sich bewußt wurden, mußte ihnen Alles immer mehr ins Uebernatürliche sich ausmalen.

Zu den tiefen Gedanken Tertullians gehört die Idee von dem Vorbildlichen in den Werken Gottes. Wie das Reich

---

1) Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus et consequi. Cap. 9.

2) Major paene vis hominum ex visionibus deum discunt. Cap. 47.

der Gnade in dem Reich der Natur vorgebildet worden, so sei die Natur parabolisch in Beziehung auf das Reich Gottes. Darin findet er den Grund der Parabel. So sieht er in dem Uebergang vom Schlafen zum Wachen ein Vorbild des Uebergangs vom Tode zur Auferstehung. Er sagt: „Es wollte Gott, der in seiner Ordnung nichts ohne Vorbild wirkt, nach dem platonischen Abbild der Idee besonders das Bild des menschlichen Anfanges und Endes uns täglich vorführen, indem er die Hand reichte dem Glauben, der leichter unterstützt werden sollte durch Bilder und Gleichnisse, wie in den Worten so in den Sachen [1].“

Tertullian hatte, wie wir bemerkten, vor diesem Werk ein Buch über das Paradies geschrieben, von dessen Inhalt wir schon gesprochen haben. So handelt er nun auch in diesem Buch von der Seele etwas von dem, was er in jenem Buche berührt hatte, wieder ab. Wie er in dem Buch von der Seele auch mit dem zukünftigen Schicksal derselben sich beschäftigte, so trug er darin die Lehre von dem Mittelzustand der Verstorbenen im Hades vor. Die Gegner dieser Lehre, daß auch für die Gläubigen ein solcher Mittelzustand sei, waren, wie wir auch aus den Worten Tertullians schließen können, nicht bloß die Gnostiker, sondern auch Andere, vermuthlich dieselben, welche auch den Chiliasmus bekämpften; denn es fand hier eine Verwandtschaft der Ideen statt, ein Mittelzustand für die Einzelnen, ehe sie in den Himmel gelangen sollten, der Hades, und der Mittelzustand in der Entwicklung des Reiches Gottes überhaupt, das tausendjährige Reich Christi auf Erden, welches den Uebergangspunkt zu der neuen himmlischen Ordnung der Dinge bilden sollte. Wie die Lehre des Chiliasmus, so

---

1) Voluit enim deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius humani vel maxime initii ac finis lineas quotidie agere nobiscum, manum porrigens fidei facilius adjuvandae per imagines et parabolas, sicut sermonum, ita et rerum. Cap. 43.

gehört nun auch wohl die Lehre vom Hades zu dem, wofür der Montanismus besonders eiferte. Die Gegner behaupteten: Eben durch Christi Herabkunft in den Hades sind die Gläubigen von der Nothwendigkeit, in einen solchen Mittelzustand einzugehen, befreit worden, und werden nach dem Tode unmittelbar zu ihm in den Himmel erhoben. Tertullian hingegen behauptet, daß Christus nach dem Gesetz der menschlichen Entwicklung auch in den Hades eingehen mußte, und daß er dadurch die Propheten und Patriarchen des alten Bundes mit sich in Gemeinschaft setzte. So lange aber die Erde noch in dieser Form besteht, ist dem Gläubigen der Himmel noch verschlossen. Und er betrachtet den Hades als den gemeinsamen Mittelzustand, wo das Vorgefühl der Seligkeit und der Strafe stattfindet, und aus dem ein Jeder nach Maaßgabe seiner Läuterung von aller Sünde früher oder später zur Theilnahme am tausendjährigen Reich auferstehen werde. Jede auch geringere Sünde sollte durch eine Verzögerung der Auferstehung gebüßt werden, woran sich nachher die Idee von Läuterungsstrafen, vom ignis purgatorius anschloß[1]). Es hing dies mit der schon entwickelten juridischen Auffassung von der Buße zusammen, wie diese wieder mit der Lehre von der Sündentilgung durch die Taufe. Und so machte Tertullian auch nur eine Ausnahme mit Denen, welche durch die Bluttaufe des Märtyrerthums wieder vollkommen rein geworden wären. Diese allein sollten von dem Hades befreit bleiben, da sie nicht mehr abzubüßen hatten, aber nicht gleich in den Himmel, sondern nur in jenen Zustand höherer Seligkeit, in das Paradies, was Tertullian eben in dem verlorenen Buche über dasselbe entwickelt hatte, erhoben werden. Eine Vision der montanistischen Märtyrerin Perpetua führt er als Beleg hierzu an[2])
So diente auch dies dem Montanismus zur Verherrlichung

1) Modico quoque delicto mora resurrectionis expenso. Cap. 35 u. 55.
2) Cap. 55.

und Empfehlung des Märtyrerthums, und Tertullian beruft sich in dieser Beziehung auf einen charakteristischen Orakelspruch, in dem sich der ethische Geist des Montanismus darstellt, jene Verachtung des rein Menschlichen, die Worte: „Daß ihr doch nicht sterben wollet in weichlichen Fiebern und auf Bettchen, sondern in dem Märtyrerthum, wenn du dein Kreuz auf dich nimmst und dem Herrn folgst, wie er selbst geboten hat[1])."

Indem Tertullian die Parabel Luk. 12, 58 erklärt, und unter dem Widersacher den Heiden versteht, sagt er, was für die Auffassung des Verhältnisses der Christen zu den Heiden wichtig ist: „Denn der Heide ist unser Widersacher, der auf demselben Wege des gemeinen Lebens einhergeht. Wir müßten übrigens aus der Welt ausscheiden, wenn es uns nicht erlaubt wäre, mit ihnen umzugehen. Er gebietet also, daß du diesem das Gute deiner Seele darreichen sollst. Denn er sagt: Liebet eure Feinde, und betet für Diejenigen, die euch fluchen, damit er nicht gereizt durch irgend ein Unrecht im Verkehr der Geschäfte zu seinem Richter dich fortschleppt[2])." Es ist zu bemerken, wie Tertullian den Sitz der Sünde in der Seele findet, und die falsche Auffassung des biblischen Begriffs vom Fleisch bestreitet[3]). So ließ ihn auch seine asketische Richtung den Gegensatz der christlichen Anschauungsweise gegen orientalische Körperverachtung nicht verkennen. Vermöge des Zusammenhangs der Auferstehungslehre mit seiner ganzen Denkweise unterschied er wohl das Hemmende in dem gegenwärtigen Verhältniß des Leibes zur Seele, und die höhere Bestimmung des Leibes als Organ für die Seele auch in einem verklärten Zustande. Er sagt: „Wenn dieser Leib nach der platonischen Ansicht Kerker der Seele ist, aber nach der apostolischen Lehre Tempel Gottes in der Gemeinschaft mit Christus, so hemmt er doch einstweilen die Seele durch

1) Ibid. 2) Cap. 35. 3) Cap. 40.

seine Umzäunung, und verdunkelt sie, und verunreinigt sie durch ihr Zusammengewachsensein mit dem Leibe; daher ist in ihr wie durch einen Spiegel von Horn das Licht ein mehr getrübtes. Ohne Zweifel, wenn sie durch die Kraft des Todes losgerissen wird aus diesem Zusammengewachsensein mit dem Leibe, so bricht sie aus der ihr vorgehaltenen Decke des Leibes hervor ins Offene zu dem lauteren und reinen Licht, das ihr eigenes ist. Sogleich erkennt sie sich selbst in der Freimachung ihres Wesens, und durch die Freiheit selbst erwacht sie zum Bewußtsein ihrer Göttlichkeit, wie von dem Schlaf erwachend, von den Bildern zur Wahrheit." Daher leitet er die höheren Anschauungen und Weissagungen der Seele in der Todesnähe ab [1]).

Nachdem Tertullian in seinem Buch de anima die gnostische Anthropologie von manchen Seiten bestritten hatte, ging er dazu über, sich mit einem Hauptstreitpunkt der Polemik zwischen den Gnostikern und der katholischen Kirche zu beschäftigen. Es betraf dieser die Anerkennung des rein Menschlichen in Christo. Dieses wurde ja von den Gnostikern, welche das Göttliche in Christo allein gelten lassen wollten, auf mannichfache Weise entweder ganz geläugnet oder doch sehr beeinträchtigt: theils der entschiedene Doketismus, theils, wenn man nicht so weit zu gehen wagte, die ganze sinnlich-menschliche Erscheinung Christi nur für eine optische Täuschung zu erklären, doch die Annahme, daß der Leib und die leibliche Erscheinung Christi nur eine scheinbare Aehnlichkeit mit dem Leib und der leiblichen Erscheinung der übrigen Menschen gehabt habe, daß Christus in einem Körper von einer feinern, von der groben irdischen Materie verschiedenen Form, einem *σῶμα ψυχικόν*, wie es die Valentinianer nannten, erschienen sei. Zur Behauptung des rein Menschlichen in Christo, besonders gegen diese letzte Ansicht, verfaßte Tertullian sein Buch de

1) Cap. 53.

carne Christi. Sein christlicher Realismus bildete hier den schärfsten Gegensatz gegen das Gnostische. Er war fern davon, den Gnostikern hier in irgend einem Punkte etwas nachzugeben, wie die Alexandriner; vielmehr fühlte er sich gedrungen, im Gegensatz mit den Gnostikern die Sache auf die höchste Spitze zu treiben. Gegen die Scheu vor dem rein Menschlichen in Christo bei einem Marcion sagt Tertullian, er schäme sich der Fürsorge für das Kind in den Windeln. „Diese der Natur erwiesene Verehrung der Natur verschmähst du, o Marcion, und wie bist du selbst denn geboren? Du hassest den Menschen wie er geboren wird, und wie liebst du denn einen? Aber magst du zusehen, ob du dir selbst mißfällst, oder auf andere Weise geboren bist. Wenigstens Christus liebte den Menschen in seinem Schmutz. Wegen dessen stieg er herab, wegen dessen verkündigte er, wegen dessen ergab er sich in alle Niedrigkeit bis zum Tode, und zwar dem Tode des Kreuzes, gewiß liebte er den, welchen er für einen hohen Preis erlöste[1])." Wir sehen hier, wie tief Tertullian durchdrungen war von der Idee der Heiligung alles Natürlich-Menschlichen durch Christus, wie tief er von dieser Seite in den Geist des Evangeliums eindrang; wenngleich er durch andere Einflüsse, die wir wahrgenommen haben, gehindert wurde, dies auch in der Sittenlehre, die eben dadurch ihre eigenthümlich christliche Gestalt erhalten sollte, recht durchzuführen. Der Annahme eines verklärten Leibes Christi setzt er den Eindruck entgegen, welchen Christus durch seine Erscheinung unter den Menschen gemacht, daß man in den Evangelien keine Spur einer Verwunderung über dieselbe wahrnehme, sondern vielmehr ein Staunen darüber, daß Der, welcher allen Menschen gleich, welcher in so unansehnlicher Form erschien, so reden und handeln konnte, der Kontrast zwischen seinen Werken und zwischen der Art seiner Erscheinung. Er beruft

1) De carne Christi cap. 4.

sich auf solche Aeußerungen, wie Matth. 13, 54. Indem er den Gegensatz gegen diese Verleugnung des rein Menschlichen bei den Gnostikern, indem er die Idee von der Knechtsgestalt Christi auf die Spitze stellte, überhaupt geneigt war, die Idee des Schönen, welche in der ästhetischen Religion des Heidenthums besonders hervortrat, zurücktreten zu lassen, das Heilige, Göttliche im Gegensatz mit dem Schönen aufzufassen, behauptete er, wie wir dies schon bei andern seiner Schriften bemerkten, daß Christus vielmehr in seiner Erscheinung häßlich gewesen sei [1]). Manche Aeußerungen der Juden über Christus schienen ihm diese Ansicht zu bestätigen.

Tertullian erkennt die Nothwendigkeit der Paradorieen in den Lehren des Christenthums. Er beruft sich auf das, was der Apostel Paulus sagt über das Thörichte der göttlichen Weisheit. „Dieses Thörichte — sagt er — kann nicht sein die Lehre von Einem Gott, kann nicht sein die Sittenlehre des Christenthums, insofern sie auch vor der Vernunft der Heiden sich bewährt, es ist dieses die Lehre von der Selbstentäußerung des göttlichen Wesens, der Erscheinung in Knechtsgestalt.“ „Allerdings — sagt er gegen den Marcion, insofern dieser die wahre Menschheit, die Geburt und das Leiden Christi nicht anerkannte — allerdings ist dies etwas Thörichtes, wenn wir Gott nach unserm Sinn beurtheilen. Aber sieh dich um, Marcion, ob du nicht gelesen hast: Was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache. Was ist nun dieses Thörichte? Die Bekehrung des Menschen zur Verehrung des wahren Gottes, die Verwerfung des Götzendienstes, die Lehre von der Gerechtigkeit, von der Keuschheit, von der Geduld, Barmherzigkeit, Unschuld? Alles dieses ist nichts Thörichtes. Suche also, wovon er dieses gesagt hat. Und wenn du meinst, es gefunden zu haben,

---

1) Adeo nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis. Cap. 9.

so wird es schon nichts Thörichtes sein, an einen geborenen Gott zu glauben, und zwar einen von der Jungfrau geborenen, einen im Fleisch erschienenen, der sich durch jene Schmach der Natur hindurchgewälzt hat. Möge Einer sagen, daß dies nichts Thörichtes sei, und daß es Anderes sei, was Gott auserwählt als Gegensatz gegen die Weisheit der Welt[1])." In dem, was Tertullian hier ausspricht, liegt freilich viel Wahrheit im Gegensatz gegen jede Richtung, welche das Christenthum seines eigenthümlichen Wesens, das der Weisheit der Welt immer als Thorheit erscheinen muß, berauben, dasselbe nur in einen gewissen Kreis allgemeiner sogenannter Vernunftwahrheiten verwandeln, auf einen gewissen Deismus oder nur auf eine erhabnere Moral zurückführen will. Aber doch werden wir zweierlei dabei zur Berichtigung bemerken müssen. Erstlich, wenngleich die christliche Sittenlehre von einer Seite sich auch dem allgemein ethischen Standpunkt, wie er bei den edleren Philosophen des Alterthums war, empfehlen konnte, so hat doch auch die christliche Sittenlehre ihr Thörichtes, ihre Paradoxieen, welche in den Paradoxieen der Glaubenslehre gegründet sind; und wenn auch zuerst nur die Lehre von dem menschgewordenen Gott und dem Gekreuzigten als das Thörichte im Christenthum erscheint, so wird doch dieselbe Richtung der natürlichen Vernunft, welche gegen dieses als das Thörichte sich auflehnt, in ihrer konsequenteren Entwicklung weiter gehen, und auch jene Lehre von dem Einen Gott, dem persönlichen, in dem Sinne, wie ihn die Offenbarung erkennen läßt, als Thorheit bezeichnen. Ferner ist es die Art Tertullians, die Wahrheit schroff auf die Spitze zu stellen, so daß sie alle Vermittlungen, welche sie dem Verständniß des menschlichen Geistes nahe bringen sollen, zurückweist; obgleich in Tertullians Schriften selbst, wie wir an manchen Beispielen schon gesehen haben, die Keime solcher sich darbietenden Ver-

1) Cap. 4.

mittlungen zwischen dem übernatürlich Göttlichen und dem Natürlichen wohl zu finden sind. So nun hebt er auch im Gegensatz nur die Eine Seite schroff hervor, die Erscheinungsseite der Thorheit, als welche das Göttliche dem Weisheitsdünkel der Vernunft gegenüber sich darstellt, so daß die andere Seite zurücktritt, wie die Thorheit sich auch als höchste Weisheit bewährt. Ohne diesen Zusammenhang kann dieser Ausspruch ja auch gemißbraucht werden, um für das wirklich Thörichte, das Abenteuerlichste den Glauben in Anspruch zu nehmen; wie es so scheint, wenn Tertullian sagt, den Marcion mit den Heiden vergleichend: „Und doch wird bei der weltlichen Weisheit leichter geglaubt, daß Jupiter ein Stier oder Schwan geworden sei, als Christus ein wahrer Mensch beim Marcion." Und hier sind zu erwähnen jene dem Tertullian oft zum Vorwurf gemachten Worte, die freilich schlimmer klingen als der Sinn ist, den er nach dem Gesagten damit verband: Credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile [1]). Es erhellt ja leicht, daß der Glaube, die Gewißheit des Tertullian einen ganz andern Grund hatte, als das ineptum und impossibile, und er war sich dieses Grundes auch wohl bewußt. Mit solchen Aussprüchen, zu denen ihn der schroffe Gegensatz, in welchem er eine an sich tiefe Wahrheit behauptet, fortreißt, müssen wir, um den originellen Mann gerecht zu beurtheilen, solche Aussprüche vergleichen, in denen er das rationale, wie wir gesehen haben, so nachdrücklich geltend macht. Zu jenen Schroffheiten und Uebertreibungen rechnen wir auch, wenn Tertullian in dieser Polemik es zum Wesen Gottes rechnet im Verhältniß zu allem Andern, daß er sich in Alles verwandeln könne, und doch derselbe bleibe. Als Beleg dafür gebraucht er die Erscheinung des heiligen Geistes in der Gestalt der Taube, wo ihn wieder die unvermittelte, buchstäbliche Auffassung irre leitete [2]). Aber

1) Cap. 5. 2) Cap. 3.

mit Recht erkennt er, daß der wahre Christus ohne die Einigung von Gegensätzen, die Zusammenfassung des Göttlichen und Menschlichen sich nicht verstehen lasse[1]). Charakteristisch ruft Tertullian dem Marcion zu: „Was machst du durch Lüge Christus nur zu einem halben? er war ganz Wahrheit[2]).“

Merkwürdig ist es, wie Tertullian, um die wahre Geburt Christi von der Jungfrau zu beweisen, sich auf Joh. 1, 13 beruft, aber nach der Lesart ὃς ἐγεννήθη, indem er dies auf Christum bezieht. Es ist dies ohne Zweifel eine alte Lesart, die durch das dogmatische Interesse befördert wurde, wie wir dieselbe bei Justin und Irenäus gleichfalls finden, und es gehört die Anführung dieser Worte, in die ein dem ursprünglichen Zusammenhang so fremder Sinn hineingelegt wurde, gewiß zu den Beweisen dafür, daß Justin der Märtyrer das johanneische Evangelium kannte. Tertullian, dem auch die richtige Lesart bekannt war, hielt es für unmöglich, diese Stelle auf die Gläubigen zu beziehen. Er meinte, daß dieses nur in einem gnostischen Sinne nach ihrer Lehre von den pneumatischen Naturen geschehen könne, und er erklärte jene ursprüngliche Lesart geradezu für eine gnostische Verfälschung des Textes[3]). Doch im vorhergehenden Kapitel erklärt er selbst dies von der Wiedergeburt, und setzt also die gewöhnliche Lesart voraus, behauptet dann nur, daß wenn diese Worte auf alle Gläubigen zu beziehen seien, sie um desto mehr in einem höhern Sinn auf Christus angewandt werden müßten[4]).

Zur Charakteristik der eigenthümlichen Spitzen Tertullians führen wir hier noch an die Vergleichung zwischen Häretikern und Heiden, insofern beiden dasselbe ein Stein des Anstoßes sei, und sie dieselben Einwendungen dagegen machten. „Ist zwischen ihnen ein anderer Unterschied als dieser, daß die Heiden

---

1) Cap. 5.
2) Quid dimidias mendacio Christum? totus veritas fuit. Ibid.
3) Cap. 19. 4) Cap. 18.

durch Nichtglauben glauben, aber die Häretiker durch Glauben nicht glauben?“ D. h. der offene Unglaube der Heiden, der auf ihrem Standpunkte ein nothwendiger ist, da das Evangelium ihnen als Thorheit erscheinen muß, ist Glaube, insofern sie durch ihren Unglauben selbst thatsächlich von der Wahrheit des Evangeliums, welches voraussagte, daß sie sich so gegen dasselbe verhalten würde, zeugen; der Glaube der Häretiker aber ist doch nur ein scheinbarer, er ist verdeckter Unglaube, sie kommen in dem Unglauben mit den Heiden überein [1]).

Tertullian erkennt, daß um Christus als Urbild und Erlöser der menschlichen Natur recht zu erkennen, es durchaus nothwendig sei, diese in ihrem ganzen Umfang bei ihm vorauszusetzen. „Es würden — sagt er — die Gläubigen nicht mit Christus verglichen werden können, wenn er auch dem Fleische nach ein himmlischer gewesen wäre; es würde nicht von Denen, die im irdischen Fleische nach dem Bilde Christi himmlisch werden sollen, dies gelten können, wenn nicht Christus auch im irdischen Fleisch ein himmlischer gewesen wäre [2]).“ Und er sagt mit Beziehung auf die Stelle Röm. 8, 3, wo er das *κατέκρινε* dem Sinne nach durch evacuavit erklärt: „Es würde nicht dem Zwecke Christi entsprochen haben, die Sünde im Fleisch zunichte zu machen, wenn es nicht in dem Fleische geschehen wäre, in welchem die Natur der Sünde war, und es würde nicht zu seiner Ehre dienen. Denn was ist es

---

1) Cap. 15. Man könnte bei diesen auffallend erscheinenden Worten, um das Verständniß derselben leichter zu machen, auf den Gedanken kommen, daß eine Negation ausgefallen und zu lesen sei: Ethnici nōn credendo non credunt, at haeretici credendo non credunt. Doch wage ich nicht zu behaupten, daß so gelesen werden muß, wenn es auch sehr nahe liegt, da die Worte auf die im Text gegebene Weise, freilich nur bei Einem, der sich in Spitzen und Paradoxieen so gefällt wie Tertullian, allenfalls verstanden werden können.

2) Cap. 8.

Großes, wenn er in einem bessern Fleisch, einem solchen, das von besserer, nicht sündiger Natur war, den Flecken der Sünde austilgte [1]?" Also zur Ehre Christi, meint er, insofern das Urbild der Sittlichkeit durch ihn verwirklicht wurde, wurde erfordert die Identität des Leibes Christi, daß es der bisher der Sünde unterworfene war.

Nun hielt aber Tertullian, zum Gegensatz gegen den Doketismus, um in diesem Gegensatz der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschen und dem Urbilde der Menschheit ihr Recht wiederfahren zu lassen, nicht bloß, wie bisher immer geschehen war, für nothwendig, die Identität des menschlichen Leibes Christi zu behaupten, sondern er dehnte dies auch auf die menschliche Seele in ihm aus. Und dieses ist das spezifisch Neue, was von Tertullian in dieser Beziehung ausging; denn erst allmälig war man sich alles dessen, was zur Lehre von dem Gottmenschen nach allen ihren Theilen gehörte, bewußt worden. Zuerst dachte man nur an eine Erscheinung des göttlichen λόγος oder Gottes des Vaters selbst in einem menschlichen Leib. Bei dem Vorgänger des Tertullian, dem Irenäus, sehen wir zwar schon die Anerkennung einer der menschlichen Seele entsprechenden Seele in Christo zuweilen sich hervordrängen, doch gewiß noch auf eine mehr unklare und oft unbewußte Weise. Erst Tertullian hat diesen Punkt mit durchaus klarem Bewußtsein entwickelt, in systematischem Zusammenhang mit seiner ganzen Lehre aufgefaßt und zu einer Hauptsache gemacht. Dieses mehr zu entwickeln veranlaßte ihn sein genaueres Nachdenken über das eigenthümliche Wesen der menschlichen Seele, worauf sich sein Buch de anima bezieht, und seine eigenthümliche Auffassung davon. Wenn Andere von einer anima oder ψυχή in Christo redeten, brauchten sie deßhalb nicht an das eigenthümliche Wesen der menschlichen Seele

---

1) Cap. 16.

in Christo zu denken, sondern sie konnten dies von dem animalischen Lebensprinzip, von der mit dem Leibe zusammenhängenden anima verstehen. Dies konnte bei Tertullian nicht stattfinden; denn wie wir gesehen haben, nahm er nur eine Dichotomie im Menschen an, und wenn er von einer Seele Christi redete, konnte er also nur die eigenthümlich menschliche, vernünftige Seele meinen. Seine Lehre von diesem Gegenstand weiter zu entwickeln, erhielt er nun Veranlassung durch einen eigenthümlichen Gegensatz der Polemik, gegen die valentinianische Auffassung nämlich, gegen die Ansicht, daß Christus nicht in einem mit dem gewöhnlichen menschlichen identischen Leibe erschienen sei, sondern daß in ihm aus der ψυχή selbst eine dem gewöhnlichen menschlichen Sinn wahrnehmbare Erscheinungsform gebildet, also die ψυχή selbst zu einem Leibe von höherer Art umgebildet worden. Eine solche Ansicht setzt Tertullian als Gegenstand seiner Bestreitung in dem Buche de carne Christi voraus, und dies veranlaßte ihn nun, die nothwendige Identität der menschlichen Seele in Christo zu behaupten. „Es ist — sagt er gegen jene Auffassung — eine falsche Unterscheidung, als ob wir abgesondert von der Seele wären, da das Ganze, was wir sind, die Seele ist. Endlich, ohne die Seele sind wir nichts, nicht einmal der Name eines Menschen, sondern eines Leichnams," was mit Tertullians Ansicht von der Einen Seele im Gegensatz gegen jene Dichotomie zusammenhängt. „Wenn Christus — sagt er — zur Befreiung unserer Seele gekommen ist, so mußte es auch unsere Seele sein, die er in sich trug, d. h. unserer Gestalt, was auch im Verborgenen die Gestalt unserer Seele sein mag [1])." Wenn jene Valentinianer behaupteten, daß Christus nur deßhalb in jener Gestalt erschienen sei, um die Menschen zum Bewußtsein ihrer Seele als eines von dem Leibe verschiedenen, zu einem unvergänglichen Leben zu erhebenden Wesens

---

1) Cap. 10.

zu führen, so antwortet er darauf: „Deßhalb ist der Sohn Gottes herabgekommen und in eine Seele eingegangen [1]), nicht damit die Seele selbst sich in Christo erkennen, sondern damit sie in ihr selbst Christum erkennen sollte.“ Gegen jene Behauptung, daß die Seele, die sich selbst verborgen war, erst zur Erkenntniß von ihr selbst geführt werden mußte, hebt Tertullian jene Zeugnisse von dem ursprünglichen und unwillkürlich durchstrahlenden höhern Selbst- und Gottesbewußtsein hervor, auf die er sich so gern berief, wie er hier sagt: „So fern ist die Seele davon, sich selbst nicht zu kennen, daß sie ihren Schöpfer, ihren Richter und ihren Zustand kennt. Wenn sie auch noch nichts von Gott gelernt hat, nennt sie Gott; wenn sie auch noch nichts von seinem Gericht gelten läßt, hat sie gelernt, sich Gott zu empfehlen; indem sie nichts häufiger zu hören pflegt, als daß keine Hoffnung mehr nach dem Tode übrig bleibe, wünscht sie Böses oder Gutes jedem Verstorbenen;“ und er beruft sich hier auf sein Buch vom Zeugniß der Seele, worin er dies ausführlicher entwickelt habe [2]).

Wie das Anthropologische überhaupt mit dem Christologischen genau zusammenhängt, so mußte Tertullian durch den Streit über die wahre Beschaffenheit des Leibes Christi auch zu einem andern Streitpunkte in der Polemik gegen die Gnostiker hingeführt werden: der Streitpunkt von der leiblichen Auferstehung. Durch dieselbe Geistesrichtung und dieselben Grundprinzipien, wodurch die Gnostiker die Anerkennung eines wahren Leibes Christi zu bestreiten bewogen wurden, wurden sie auch dazu veranlaßt, gegen die Lehre von der leiblichen Auferstehung ihre Polemik zu richten. Es war dieselbe Rich-

1) Die Worte animam subiit, wodurch Tertullian ohne Zweifel das Einswerden des Sohnes Gottes mit der Seele oder seine Selbstentäußerung, indem er in diese Form des Daseins einging, bezeichnen wollte, wenn er auch von der Art, wie dieses geschah, noch nicht klare Rechenschaft sich gegeben hatte.

2) Cap. 12.

tung der Körperverachtung, dieselbe Ansicht von allem Hylischen, welches als die Ursache und der Sitz von allem Bösen zum Untergang bestimmt sei. Die Lehre von der leiblichen Auferstehung konnten sie desto leichter angreifen, da die rohere, buchstäbliche Auffassung derselben, wie sie gewöhnlich verbreitet war, leicht manche Blößen geben konnte, und Veranlassung darbot, mannichfache Schwierigkeiten hervorzuheben. Es war daher eine geschickte Taktik der Gnostiker, wenn sie bei dem Verkehr mit den ungewaffneten Christen in ihren Angriffen auf die Kirchenlehre zuerst von diesem Punkte, wo ihnen der Angriff am leichtesten werden konnte, ausgingen. Da sie wohl wüßten, sagt Tertullian, wie schwer es ihnen werde, dem Glauben an einen andern Gott, als den Gott der Welt, der Allen von Natur durch das Zeugniß seiner Werke bekannt sei, Eingang zu verschaffen, so pflegten sie vielmehr den Anfang zu machen mit den Fragen über die Auferstehung, weil es schwerer sei, an die leibliche Auferstehung, als an den Einen Gott zu glauben [1]. „Es sind — sagt Tertullian — unter den Christen viele Ungebildete und sehr viele in ihrem Glauben Schwankende und Einfältige, Mehrere, welche man wird unterrichten, befestigen, leiten müssen." Auch dies gehörte zu der sich immer wiederholenden Taktik in der Polemik gegen die eigenthümlichen Offenbarungslehren, daß sich die Gnostiker unter dem Namen des sensus communis, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, auf gewisse von der Oberfläche abgeschöpfte Sätze als allgemein anerkannte Wahrheiten beriefen; solche Urtheile, die für ein niederes Gebiet der täglichen Erfahrung ihr Recht haben konnten, nun aber als absolute Wahrheit für Alles geltend gemacht werden sollten. Tertullian sagt, daß deßhalb die Gnostiker diese Taktik gebrauchten, weil alle Ungebildeten nur nach den communes sensus urtheilten, und die Zweifelhaften und

1) De resurr. carn. cap. 2.

Einfältigen eben durch diese communes sensus wieder beunruhigt würden [1]). „Denn — sagt er — die communes sensus empfiehlt die Einfalt selbst, und die Sympathie der Gedanken und das Geläufige der Meinungen, und für desto glaubwürdiger werden sie gehalten, weil sie das Bloßliegende, Offenbare und Allen Bekannte aussagen." Er selbst war fern davon, das eigenthümliche Gebiet, wo der sensus communis sein Recht hat, zu verkennen; er selbst berief sich ja, wie wir gesehen haben, auf die in dem allgemeinen Bewußtsein enthaltenen Wahrheiten, und sucht in denselben einen Anschließungspunkt für die eigenthümlichen Offenbarungswahrheiten, wie er sagt: „Es ist zwar auch möglich, in den göttlichen Dingen nach dem communis sensus zu urtheilen, aber zum Zeugniß für das Wahre, nicht zur Unterstützung des Falschen, in dem, was mit der göttlichen Ordnung übereinstimmt, nicht in dem, was ihr widerspricht; denn Manches ist auch von Natur bekannt, wie die Unsterblichkeit der Seele bei Mehreren, wie unser Gott bei Allen." Aber er kannte auch die Gränzen dieses Gebietes, den Grund des Irrthums, der davon ausgeht, wenn man den sensus communis zum unbedingten Maaß für Alles macht. Er wußte, daß die nur an das, was auf der Oberfläche liegt, sich haltende Richtung des Geistes eben dadurch für die tiefern und höhern Wahrheiten unempfänglich wird, daß es der Vertiefung des Geistes bedarf, um diese zu erkennen, wie er sagt, nachdem er von dem oberflächlichen Urtheil gesprochen, das den Häretikern zur Stütze diene: „Die göttliche Vernunft aber ist in der Tiefe, nicht auf der Oberfläche, und gewöhnlich im Widerspruch stehend mit dem auf der Oberfläche Liegenden [2])." Ferner führt Tertullian noch eine andere häufig wiedervorkommende Methode der Häretiker in dem

1) Cap. 5.

2) Ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis. Cap. 3.

Verkehr mit den Gläubigen an, daß sie zuerst ihre wahre Meinung nicht merken ließen, sich dagegen verwahrten, als wenn sie Gegner der kirchlichen Lehre von der Auferstehung seien, diese aber in einem andern, einem bloß geistigen Sinne behaupteten, dann sich auf die Aussprüche der heiligen Schrift beriefen, welche von der schon im irdischen Leben erfolgenden geistigen Auferstehung handelten, und dies dann benutzten als Anschließungspunkt, um zum Angriff auf die Lehre von der leiblichen Auferstehung überzugehen. Tertullian sagt: „Auf diese Weise pflegen sie auch in den Gesprächen häufig die Unsrigen zu täuschen, als ob auch sie die leibliche Auferstehung zuließen. Wehe, sagen sie, dem, der nicht in diesem Leib auferstanden, damit sie nicht jene gleich zurückstoßen, wenn sie sogleich die leibliche Auferstehung verwerfen. Still in ihrem Sinn verstehen sie es aber so: Wehe dem, der nicht, während er in diesem Leibe ist, die Geheimnisse der Häretiker erkennt, denn das ist bei ihnen die Auferstehung [1]).“

Wenngleich Tertullian eine allgemeine Präskription aufgestellt hatte, damit man sich mit den Häretikern auf die Schrifterklärung nicht sollte einzulassen brauchen, so behauptet er doch, man brauchte denselben nur zu nehmen, was sie mit den Heiden gemein hätten, so daß sie nur aus der heiligen Schrift ihre Sache beweisen müßten, und sie würden sich nicht behaupten können [2]). Doch meint er: „Weil die Häresieen einmal nothwendig waren zur Sichtung des Glaubens, so mußten auch Anschließungspunkte für falsche Auslegungen, worauf sich die Häresieen stützen, in der heiligen Schrift gegeben sein [3]).“ Es liegt dem, was Tertullian sagt, allerdings etwas Wahres zum Grunde. Weil die in dem göttlichen Worte geoffenbarte Wahrheit durch einen freien Entwicklungsprozeß in das Bewußtsein der Menschheit übergehen sollte, auf freier Aneignung der göttlichen Wahrheit Alles beruhte, mußte daher auch ein

1) Cap. 19. 2) Cap. 3. 3) Cap. 40.

Anschließungspunkt für die Irrthümer vermöge der einseitigen Auffassung der Wahrheit gegeben sein. Auf einen Entwicklungs- und Läuterungsprozeß, in welchem das Bewußtsein der göttlichen Wahrheit durchdringen sollte, war die heilige Schrift berechnet. Dies ist die dem, was Tertullian sagt, zum Grunde liegende, geschichtlich bestätigte Wahrheit. Hier nun fand das neue Prophetenthum als zur Leitung der Kirche nothwendig in dem Gedankenzusammenhang Tertullians seinen Anschließungspunkt. Es durfte ja der Kirche, wie er richtig erkannte, kein alle Verschiedenheit der Auslegung ausschließender, jeden Anschließungspunkt des Irrthums vermeidender Buchstabe gegeben werden; es mußten auch die Häresieen zur Sichtung des Aechten und Unächten ihren Anschließungspunkt finden können. Wenn nun aber in der katholischen Kirche nachher ein bleibendes äußerliches Ansehn in einer lebendigen Kirchenautorität zur Verwahrung für die sichere Auslegung des stummen Wortes und gegen die Willkür der subjektiven Meinung für nothwendig gehalten wurde, so setzte Tertullian hingegen an diese Stelle das neue Prophetenthum. Weil, meint er, die Häresie von solchen Anschließungspunkten aus immer weiter um sich greift, und am Ende auch diejenigen Stellen selbst, die am meisten zu ihrer Widerlegung dienten, angreifen konnte, so bedurfte es, um dagegen zu verwahren, der neuen Offenbarung durch den Paraklet. In dieser Beziehung sagt Tertullian: „Aber weil der heilige Geist dabei nicht schweigen konnte, damit die Häresie nicht auch solche Stellen der heiligen Schrift überschwemmen sollte, welche keiner List der Häretiker einen Saamen gewähren, ja auch ihren alten Wuchs zu zerstören geeignet sind, so hat er nun endlich alles Zweideutige und alles Parabolische, was sie wollen, durch die offene und deutliche Verkündigung der ganzen Wahrheit verscheucht durch die neue Prophetie, die von dem Paraklet sich ergießt. Wenn du aus dessen Quelle schöpfst, kann dich nach keinem Unter-

richt dürsten, keine Glut der Fragen wird in dir brennen[1])."
Freilich aus demselben Grunde, weßhalb die Häresieen in dem Sichtungsprozeß der Kirche nothwendig waren, und weßhalb die heiligen Schriften auch so eingerichtet waren, daß sie ihnen Anschließungspunkte geben konnten, aus demselben Grunde, nach demselben Gesetz der den Entwicklungsgang der Kirche leitenden Weisheit sollte es keine solche entscheidende Autorität geben, wie Tertullian hier eine feststellen wollte, mit der von ihm selbst ausgesprochenen Wahrheit im Widerspruch.

Da die Gnostiker in ihrer Polemik davon ausgingen, daß sie den irdischen Leib mit aller Schmach zu bedecken suchten, so mußte Tertullian dagegen die Würde des Leibes desto mehr hervorheben. Die Gnostiker benutzten den vieldeutigen Begriff des Fleisches in der heiligen Schrift, indem sie alles davon Gesagte auf den Leib bezogen. Tertullian weist ihnen dagegen nach, aus dem Zusammenhang der heiligen Schrift, daß unter der *σάρξ* oft das Verderben des Menschen, nicht die Sinnlichkeit verstanden werde[2]).

Wie wir schon früher gesehen haben, erscheint dem Tertullian Christus als das Urbild, nach welchem schon der erste Mensch gebildet wurde[3]). So erkennt er den Zusammenhang zwischen der ursprünglichen und der neuen, wiederherstellenden Schöpfung. Er hätte daraus für die christliche Ethik noch mehr gewinnen können, wenn seine asketische Richtung ihn in der Durchführung dieses Gedankens nicht gehindert hätte.

Aus dem Begriff der Auferstehung meint Tertullian schon nachweisen zu können, daß in allen sich darauf beziehenden Stellen nicht von der Seele, sondern von dem Leibe die Rede sei, weil die Auferstehung den Tod voraussetze. Auch bei

1) Cap. 63. 2) Cap. 46.
3) Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.

Christus konnte nur von einer Auferstehung wie vom Tode nicht der Seele, sondern des Leibes allein die Rede sein. Er unterschied hier, seinen schon entwickelten Ideen gemäß, genau beides in Christo. Was Christus von seiner Betrübniß in der Todesnähe sagt, ist ihm nur ein Merkmal der in ihm vorhandenen Seele. Er beruft sich darauf, daß auch die menschliche Seele von keinem Tode betroffen werden könne, wie er in ihrer immer fortgehenden Thätigkeit auch während der Träume ein Merkmal davon zu finden glaubte [1]).

Wenn die Gnostiker die Stellen der Schrift, in welchen von der Aufetstehung in einem geistigen Sinne die Rede ist, benutzten, um alles sich darauf Beziehende nur geistig und bildlich zu deuten, so behauptet dagegen Tertullian, daß dieser geistige Sinn selbst einen auf die wirkliche Auferstehung sich beziehenden voraussetze, wie das Bild überall etwas zum Grunde liegendes Reales, worauf sich dasselbe beziehe, voraussetzt. „Sonst — meint er — würden auch die Bilder selbst sich nicht haben unterscheiden lassen, wenn nicht auch Wahrheiten verkündigt worden wären, nach denen die Bilder ausgemalt worden. Und sogar, wenn Alles Bild ist, was wird das sein, dessen Bild es ist? Wie wirst du einen Spiegel entgegenhalten, wenn nirgends ein Antlitz ist [2]).“ Tertullian sucht zu zeigen, daß die Würde der Seele und des Leibes genau zusammenhängen. Es dient ihm dies zum Beleg für die Würde des Leibes, daß er zum Organ und Träger dieser gottverwandten Seele bestimmt worden. „Gott sollte — sagt er — den Schatten seiner Seele, den Hauch seines Geistes, dem gemeinsten Gefäße vertraut haben, und sollte sie verdammt haben, indem er an einen so unwürdigen Platz sie stellte [3])?“ Er beruft sich auf die enge Verbindung des Leiblichen und Geistigen in

1) Cap. 18.

2) Si ita esset, ne ipsae quidem imagines distingui potuissent etc. Cap. 20.

3) Cap. 7.

dem ganzen Leben des Menschen, und geht dann dazu über, wie das Christenthum überall Leibliches als einen Anschließungspunkt für das Uebernatürliche, Göttliche sich aneigne, wie Alles, was auf den Geist übergehen solle, hier leiblich vermittelt sei [1]). Er erkennt, wie es in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums gegründet ist, daß dasselbe Verklärungsprinzip für alles Natürliche, welches es daher für seine göttlichen Wirkungen aneigne, werden solle; aber es geht schon aus dem, was wir früher bei manchen Gelegenheiten bemerkt haben, hervor, daß er vermöge seiner ganzen eigenthümlichen Geistesrichtung nicht fähig war, das Natürliche und das Göttliche, das Sinnliche und das Geistige scharf auseinanderzuhalten. Er sagt: „Der Leib wird gewaschen, damit die Seele von ihren Flecken gereinigt werde, der Leib wird gesalbt, damit die Seele geweiht werde (was sich auf die Salbung bei der Taufe als Symbol des allgemeinen christlichen Priesterthums bezieht), der Leib wird mit dem Kreuz bezeichnet, damit auch die Seele verwahrt werde, der Leib empfängt die Handauflegung, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet werde (was sich Alles auf die mit der Taufe verbundenen heiligen Handlungen bezieht), der Leib genießt Leib und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott gespeist werde [2]).“ Es liegt hier die Anschauungsweise vom heiligen Abendmahl zu Grunde, daß wie der Leib durch eine gewisse Berührung mit Christus geheiligt, so die Seele durch die geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen λόγος göttlichen Lebens theilhaftig werde. Mit dem, was Tertullian hier und in andern früher angeführten Stellen von der Taufe sagt, sind noch zu vergleichen die in eben diesem Buche vorkommenden Worte: „Die Seele wird nicht durch die Abwaschung, sondern durch die Antwort geheiligt [3]).“ Er unterscheidet auch hier die auf den Leib sich beziehende Wirkung,

1) Cap. 7. 2) Cap. 8.
3) Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur. Cap. 48.

welcher durch die Taufe mit Christo dem Auferstandenen in Verbindung gesetzt wird, und die geistige Einwirkung auf die Seele, die er als eine wie durch den Glauben so das Bekenntniß vermittelte bezeichnet. Auch hier erkennen wir übrigens, wie Tertullian überall nur an eine Taufe, die mit Bewußtsein empfangen werde, mit Bekenntniß verbunden sei, dachte. An einer andern Stelle sagt er von der Würde des Leibes, wie sie von dem christlichen Standpunkt erscheinen müsse: „Das wären die Leiber, welche Paulus Röm. 12, 1 ermahnt Gott darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer? Wie als ein lebendiges, wenn sie zu Grunde gehen sollen? wie als ein heiliges, wenn sie etwas Profanes sind? wie als etwas Gott Wohlgefälliges, wenn sie verdammt sind?"

Wir haben schon früher gesehen, wie gezwungen Tertullian die von den Gnostikern der gewöhnlichen Auferstehungslehre entgegengehaltenen Worte 1 Kor. 15, 50 erklärt. Auch in dieser Streitschrift folgt er zuerst jener Erklärung, und versteht die Worte von der fleischlichen Gesinnung, welche zur Theilnahme am Reiche Gottes nicht gelangen könne. Doch führt er selbst auch hier nachher die richtige Erklärung an, daß dieser Leib in dieser Gestalt, ohne eine Verklärung zu erfahren, zur Seligkeit des Reiches Gottes nicht gelangen könne[1]).

Die Gnostiker hielten der gewöhnlichen Auferstehungslehre nicht ohne Grund die Auseinandersetzung des Paulus 1 Kor. 15 entgegen; sie beriefen sich auf das Gleichniß vom Saamenkorn, indem sie daraus schlossen, daß nicht derselbe Leib, wie er gestorben sei, sondern einer von höherer Art auferstehen werde. Tertullian behauptete dagegen, daß nach jener Vergleichung aus jedem Saamenkorn die der Art desselben entsprechende eigenthümliche Frucht nach dessen Auflösung hervorgehen werde, und er hielt sich dadurch berechtigt, auch auf die Identität

1) Cap. 50.

des gestorbenen und des auferstandenen Leibes zu schließen; dieselbe Natur, Eigenschaft und Gestalt. Aber es war eben die Frage, worin denn diese Identität zu setzen sei. Diese faßte Tertullian auf eine zu enge und beschränkte, nicht dem Sinne des Apostels entsprechende Weise. Durch diese Auffassung verwickelte er sich auch in mancherlei Schwierigkeiten, die er nicht gut lösen konnte, und bei denen er sich zuletzt nur durch die Berufung darauf, daß Gott Alles möglich, und daß die Weisheit Gottes Thorheit vor der Welt sei, helfen konnte [1]). Besser war es nur, wenn er bei der Wiederherstellung der Glieder des Leibes den niedern Gebrauch, dem sie in dem irdischen Dasein dienten, und die Bestimmung höherer Art, die auch für ein höheres Dasein passen könnte, unterschied, wenn er in Beziehung auf den Mund sagte: „Du hast, o Mensch, den Mund empfangen zum Essen und Trinken, warum nicht vielmehr zum Reden, damit du dich von den übrigen Thieren unterscheiden solltest? warum nicht vielmehr zur Verkündigung Gottes, damit du auch vor den Menschen dich auszeichnen solltest [2])?" Wir erkennen das ächt christliche Interesse des Tertullian in der Art, wie es ihm wichtig ist, die Identität der ganzen Persönlichkeit des Menschen bei ihrer Verklärung in das höhere Dasein, den Zusammenhang zwischen dem Diesseitigen und Jenseitigen zu behaupten: „Wenn ich mich nicht erinnere, daß ich derselbe bin, der sich den Lohn erwarb, wie werde ich Gott lobpreisen können? wie werde ich ihm ein neues Lied singen, wenn ich nicht weiß, daß ich der bin, der ihm Dank schuldig ist [3])?"

Uebrigens giebt sich doch auch der rechte christliche Geist Tertullians zu erkennen in dem Gegensatz gegen eine roh fleischliche Auffassung der verheißenen Seligkeit. Er, als Montanist

---

1) Cap. 57. 2) Cap. 61.

3) Si non meminerim, me esse, qui merui, quomodo gloriam deo dicam? quomodo canam illi novum canticum, nesciens me esse, qui gratiam debeam? Cap. 56.

eifriger Vertreter des Chiliasmus, war zugleich Gegner einer grob sinnlichen Gestaltung desselben und des buchstäblichen Verständnisses der Verheißungen des alten Testamentes, worauf sich diese stützte. Er tritt als Gegner eines rohen Eudämonismus auf. Er sagt: „Es ist thöricht genug, daß Gott zu seinem Gehorsam einladen sollte durch die Früchte des Feldes und durch Speisen dieses Lebens, welche er, einmal für den Menschen bestimmt, auch den Unfrommen und Lästernden mittheilt, indem er regnet über Gute und Böse, und seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Es ist wohl der Glaube ein glücklicher, wenn er das erlangen wird, was die Feinde Gottes und Christi nicht allein gebrauchen, sondern auch mißbrauchen, indem sie das Geschöpf verehren auf Kosten des Schöpfers. Du wirst Trüffeln und Zwiebeln zu den Gütern der Erde rechnen, da der Herr doch gesprochen hat, daß der Mensch nicht einmal vom bloßen Brote leben solle [1])." Er leitet hier den Unglauben der Juden ab von ihrem fleischlichen Verständnisse der Verheißungen, und sagt, indem sie nur auf das Irdische hofften, verlören sie das Himmlische.

Auch hier in diesem Buch bemerken wir die veränderte Richtung Tertullians in der schon erwähnten Beziehung, insofern sich die letzte Weltkatastrophe ihm nicht mehr sowohl als Gegenstand der Furcht, des Gebetes um Verzögerung, sondern als Gegenstand des heißesten Verlangens der Gläubigen darstellt. Er sagt: „Unser Verlangen seufzt nach dem Ende dieser Welt [2])." Diese der Wiederkunft Christi entgegeneilende Sehnsucht gehört zu dem Charakteristischen des montanistischen Standpunkts bei Tertullian, ohne daß wir aber deßhalb berechtigt wären, zu behaupten, daß erst durch den Montanismus Tertullian von jener Gemüthsrichtung, die wir im Apologetikus fanden, abgeführt worden sei. Es ließe sich wohl

1) Cap. 26. 2) Cap. 22.

erklären, daß durch den Fortschritt der christlichen Lebensentwicklung jene Veränderung bei Tertullian hervorgebracht worden sei, und sich erst nachher der Montanismus hier angeschlossen hätte.

Wie wir schon früher bei Tertullian die Richtung erkannten, den Zusammenhang zwischen dem Reich der Natur und der Gnade aufzusuchen, in der Natur die Analogie und Weissagung für die auf das Reich Gottes sich beziehenden Wahrheiten, so sucht er auch in der Natur Analogieen für die Auferstehung, wie er sagt: „Blicke nun auch hin auf die Beispiele der göttlichen Macht. Der Tag geht unter in Nacht und wird von allen Seiten durch Finsterniß begraben. Es wird die Ehre der Welt zu Grabe getragen, Alles in der Natur färbt sich schwarz. Alles ist finster, schweigt und erstarrt, überall ist ein Stillstand, die Ruhe aller Dinge. So wird das verlorene Licht betrauert. Und doch lebt es wieder auf mit seiner Pracht, mit seiner Ausstattung, mit der Sonne, dasselbe erscheint vollständig und ganz der ganzen Welt wieder, indem es seinen Tod tödtet, die Nacht, indem es aus seinem Grabe, der Finsterniß, wieder hervorbricht, ein Erbe für sich selbst, bis auch die Nacht mit ihrer Umgebung wieder auflebt. Denn es werden auch wieder entzündet die Strahlen der Sterne, welche das anbrechende Licht des Morgens ausgelöscht hatte; es wird auch die Abwesenheit der Sterne zurückgeführt, welche der neue Abschnitt der Zeit herbeigeführt hatte; von Neuem werden die Spiegel des Mondes geschmückt, deren Glanz die Zahl der Tage des Monats verfinstert hatte. Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren zurück mit ihren Kräften, ihrer ganzen Art, ihren Früchten. Denn es ist auch der Erde vom Himmel die Weisung zu Theil geworden, die Bäume nach ihrer Beraubung zu bekleiden, die Blumen wieder zu färben, das Gras von Neuem wachsen zu lassen, den hinweggenommenen Saamen wieder zu geben, und nicht eher ihn zu geben, als er hinweggenommen. Eine wunderbare Sache, zu

zerstören und zu erhalten, zu nehmen, um wiederzugeben [1]).“ So schließt er, nachdem er dieses weiter ausgemalt: „Nichts kommt um, als zum Heil. Dieser ganze Kreislauf in der Ordnung der Dinge ist ein Zeugniß von der Auferstehung der Todten. Gott hat sie durch seine Werke früher als durch die Schrift vorgezeichnet, eher durch die Kräfte der Natur als durch das Wort verkündigt. Er hat dir die Natur als Lehrerin vorausgeschickt, da er die Prophetie folgen lassen wollte, damit du desto leichter der Prophetie glauben solltest, als Jünger der Natur, damit du sogleich annehmen solltest, wenn du hörst, was du schon überall siehst, und nicht zweifelst, daß Gott auch der Erwecker des Fleisches sei, den du als den Wiederhersteller von Allem kennst [2]).“

Wie aus dem, was wir über das chronologische Verhältniß dieser Reihe von Schriften Tertullians bemerkt haben, hervorgeht, gehört hierher auch seine Schrift gegen die Valentinianer. Schon in dem Buch von der Auferstehung schildert Tertullian ein solches Verfahren der Häretiker, wie wir es bei den Valentinianern in diesem Buch hervortreten sehen. Ein großer Kontrast zwischen den der apostolischen Einfalt nachstrebenden Häretikern, der Schule Marcions, und der Geheimnißkrämerei der Valentinianer, welche Tertullian mit dem geheimnißvollen Wesen der eleusinischen Mysterien vergleicht [3]). Er sagt von denselben, daß sie, gleichwie in jenen Mysterien geschah, durch das Geheimnißvolle und Vielversprechende die Menschen anzögen, durch die gespannte Erwartung die Einzuweihenden hinhielten. Er macht diese lebendige Schilderung von der Art, wie sie die Einfältigen der Kirche anzuziehen suchten: „Wenn du in gutem Glauben fragst, so antworten sie mit ernstem Gesicht, mit zusammengezogenen Augenbrauen: Es sind hohe Dinge. Wenn du weiter in sie eindringst, so behaupten sie mit zweizüngigen Zweideutigkeiten

1) Cap. 12. 2) Ibid. 3) Adv. Valent. cap. 1.

den gemeinsamen Glauben. Wenn du andeutest, daß du ihre Lehren kennst, so verleugnen sie, was sie kennen. Wenn du in der Nähe mit ihnen streitest, so schlagen sie eine thörichte Einfalt in die Flucht durch die Niederlage, die sie erleiden muß [1])."

Tertullian hält ihnen, wenn sie über die Einfältigen in der Kirche sich erheben zu können meinen, entgegen, daß die wahre Weisheit auf Einfalt ruhe. Er sagt: „Deßhalb werden wir als Einfältige von ihnen geschimpft, als ob die Einfalt mit der Weisheit in Widerspruch stehen müßte, da der Herr doch beide mit einander verbindet: Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben! Das Angesicht Gottes blickt auf Die, welche ihn in Einfalt suchen, wie die

1) Die Worte, die wir hier übersetzen, fatuam simplicitatem sua caede dispergunt, sind sehr dunkel, und man kann über die Auslegung derselben streiten. Früher erschien mir die Auslegung als die beste: wenn sie eine Niederlage erleiden müßten, theilten sie ihren Gegnern eine thörichte Einfalt aus, d. h. wenn sie unterliegen müßten, den Einwendungen ihrer Widersacher nicht Stich halten könnten, gäben sie sich das Ansehn, als ob ihre Gegner zu sehr Thoren und Einfältige seien, um ihre Geheimnisse verstehen zu können. Eine zweite Auslegung, welche ich damals vorschlug, war die: Wenn sie eine Niederlage erleiden, breiten sie vor sich her den Schein thörichter Einfalt aus; sie stellen sich, als ob sie zu thöricht und einfältig wären, um die Einwendungen ihrer Gegner zu verstehen, sie stellen sich dumm, um des Ausfragens überhoben zu sein. Unter diesen beiden Auslegungen müßte ich auch jetzt noch der erstern den Vorzug geben; aber diejenige, welcher ich im Text gefolgt bin, scheint mir doch den Worten näher zu entsprechen. Das dispergere verstehe ich dann in dem Sinn: eine angreifende Macht zerstreuen, auseinander treiben, die fatua simplicitas im Gegensatz gegen jene mit Weisheit verbundene Einfalt, von welcher Tertullian nachher spricht. Die gewöhnlichen simplices in der Kirche, die rudes, welchen ja, wie wir gesehen haben, Tertullian eben die Verwahrungsmittel im Kampf mit den Gnostikern geben wollte, sind die fatui, welche dem Streit mit den Gnostikern nicht gewachsen sind. Statt daß diese den Gnostikern eine Niederlage zufügen könnten, müssen sie vermöge ihrer fatuitas eine Niederlage von den Gnostikern erleiden. Die Gnostiker, welche ihnen von ihren Geheimnissen keine Rechenschaft geben wollen, ziehen sich dadurch aus der Verlegenheit, daß sie ihre Gegner selbst durch die ihnen gemachten Einwendungen in Unruhe versetzen.

Weisheit selbst lehrt, zwar nicht die Weisheit Valentins, aber die des Salomo. Auch der Apostel heißt uns dem Worte Gottes gemäß wieder Kinder werden (1 Kor. 14, 20), wie durch die Einfalt Kinder in der Bosheit. Daher wird leichter die Einfalt allein Gott erkennen und offenbaren können, die Klugheit allein ihn bekämpfen und ihn verrathen [1])." Er giebt den Valentinianern einen intellektualistischen Hochmuth Schuld, der sie das Praktische als nur für die Psychiker gehörend verachten lasse: „Und deßhalb meinen sie, daß für sie auch das Handeln nicht nothwendig sei, und sie beobachten kein Gesetz der Zucht, indem sie auch die Nothwendigkeit des Märtyrerthums umgehen," worüber wir schon, als wir die scorpiace Tertullians durchgingen, gesprochen haben.

Ferner bemerkt Tertullian, daß zur Geheimnißkrämerei und Verstellungskunst der Valentinianer, die es schwer mache, in den wahren Sinn ihrer Lehren einzudringen, noch hinzukäme, um dies zu erschweren, die in ihrer Schule selbst stattfindenden Gegensätze. Allerdings fanden besonders in dieser Partei der Gnostiker mannichfache verschiedene Fraktionen statt; denn das tiefsinnig Poetische und Spekulative in den Grundideen des Valentinus veranlaßte, daß dies auf verschiedene Weise von den Schülern weiter entwickelt und modifizirt wurde, und daher von denselben Grundanschauungen aus doch in mancher Hinsicht sehr verschiedene Richtungen entstanden. Zuweilen wollten die Schüler, in dem Flug ihrer Spekulation die Schranken des menschlichen Erkennens nicht achtend, noch über den Meister hinaus. Und so konnte es nun geschehen, daß wenn man mit Valentinianern über ihre Lehre disputiren wollte, ein Valentinianer, wenn man ihm valentinianische Lehren als die seinigen entgegenhielt, aufrichtig sagen konnte, das gehe ihn nichts an, das seien nicht seine Lehren. Darauf bezieht sich, was Tertullian sagt: „Wir sehen voraus, daß sie, auch wenn

---

1) Cap. 2.

sie ihre gewöhnliche Verstellung bei Seite setzen, auf gewisse Artikel auch mit Aufrichtigkeit antworten werden: Das ist nicht so, und: Das verstehe ich anders, und: Das erkenne ich nicht an[1])." Wie die chronologische Stellung dieser Schrift schon zum Beweise dafür dient, daß Tertullian damals, als er sie verfaßte, schon Montanist war, so erhellt dieses auch ausdrücklich aus einer Stelle, wo Tertullian zwei Schriftsteller so bezeichnet: Miltiades, ecclesiarum sophista, und: Proculus noster[2]). Sicher finden wir hier einen Gegensatz, das ecclesiarum dem noster entgegengestellt; unter den ecclesiis wird hier die katholische Kirche im Gegensatz gegen den Montanismus bezeichnet, wie noster das Merkmal des Montanisten ist. Miltiades, ein Rhetor der katholischen Kirche, welcher gegen den montanistischen Inspirationsbegriff geschrieben hatte. Vielleicht hat das Prädikat sophista ecclesiarum als Bezeichnung Dessen, der im Interesse der katholischen Kirche gegen den Montanismus geschrieben hat, auch einen schlimmen Nebenbegriff. Jener Prokulus aber war ja ein eifriger Vertreter des Montanismus.

Wie Marcion derjenige unter den Gnostikern war, mit welchem die abendländische Kirche am meisten zu kämpfen hatte, und Tertullian mit der Polemik gegen denselben sich am meisten beschäftigte, so nahm er nach der Vollendung der bezeichneten Werke diese Polemik von Neuem auf; denn sein schon bekannt gewordenes Werk gegen den Marcion genügte, wie wir schon bemerkt haben, seinen eigenen Anforderungen noch nicht, und er verfaßte nun deßhalb ein neues Werk gegen denselben in fünf Büchern. Es erhellt aus seiner eigenen Angabe, daß dies im funfzehnten Jahr des Septimius Severus, also im Jahr 208 geschah[3]). Es ist ein merkwürdiges Verhältniß, in welchem diese beiden durch eine scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit ausgezeichnete Männer zu einander stehen.

---

1) Cap. 4. 2) Cap. 5. 3) Adv. Marc. lib. 1 cap. 15.

Sie sind dieser ihrer Eigenthümlichkeit nach, ihrer Gemüthsrichtung insbesondere, einander sehr verwandt. Beide hatten in dem Christenthum ihre volle Befriedigung gefunden, waren von ganzer Seele demselben zugethan, begeistert für das Neue, was durch das Evangelium der Menschheit gebracht worden, wogegen ihnen alles Andere als nichts erschien, Beide entschlossen, Alles daran zu setzen für das, was ihnen das Höchste und Alles war. In Beiden hatte sich von dem Christenthum aus in ihrem Geist eine ganz neue Welt entwickelt. Sie sind die lebendigen Zeugen von der neuen Schöpfung in der Menschheit, die durch das Christenthum hervorgebracht wurde, und wenn das Bild dieser beiden Männer nur als Bruchstück aus den Trümmern einer untergegangenen Zeit der Geschichte auf uns gekommen wäre, und wir von dem Christenthum und seinen Wirkungen nichts weiter wüßten, würde uns schon die Betrachtung dieser beiden Männer auf etwas Außerordentliches, was in der Geschichte einmal erschien, und fähig gewesen wäre, einen ungeheuren Umschwung hervorzubringen, hinweisen. Diese beiden Männer hätten durch das Verwandte in ihnen zusammengeführt und eng mit einander verbunden werden können; aber die Geschichte läßt uns oft wahrnehmen, daß durch zufällige, vermöge einer Verschiedenheit des Entwicklungsganges herbeigeführte Mißverständnisse, Gegensätze des Bildungsprozesses Männer, die einander innig verwandt waren, dazu geeignet, mit einander zu wirken, schroff auseinandergehen und heftig einander entgegenwirken mußten. So hätten Marcion und Tertullian als Zeitgenossen heftige Gegner werden können, und so wurde Tertullian, wenngleich durch die dazwischenliegende Zeit von Marcion getrennt, doch sein heftigster Gegner in seinen Schriften. So würde sich auch wohl Marcion selbst dem Tertullian gegenübergestellt haben, wenn er sein Zeitgenosse gewesen wäre, oder nach ihm gelebt hätte. Doch würden beide Männer einander besser verstanden haben, wenn sie

anders als durch die gebrochenen Strahlen in dem Spiegel der zeitlichen Entwicklung einander hätten erkennen können.

Marcion und Tertullian waren einander verwandt in einer schroffen Einseitigkeit, einer feurigen Liebe, welche ihren Gegenstand mit ganzer Seele ergriff, und alles Andere abzustoßen geneigt war, eine Richtung, welche vielmehr den Gegensatz als die Vermittlungen ins Auge faßte. Das volle, tiefe Gemüth war bei beiden Männern das Vorherrschende. Von dem innigen, lebendigen Gefühl ging Alles bei ihnen aus. Marcion unterschied sich durch eben jene Richtung durchaus von allen andern Gnostikern, bei denen das intellektualistische Element vorwaltete, und er ist eben von dieser Seite nicht sowohl den Gnostikern, als vielmehr Denen, welche den diametralen Gegensatz zu den Gnostikern bilden, verwandt. Nur eben seine schroffe, einseitige Gefühlsrichtung führte ihn zu einer Anschauungsweise, welche in gewissen vorhandenen spekulativen Denkweisen einen zufälligen Anschließungspunkt fand, und eine Einheit für das Denken, die ihr sonst fehlte, dadurch zu gewinnen suchte. Es erhellt daher, wie sehr Tertullian den Marcion mißverstehen mußte, wenn er die spekulativen Elemente für die Hauptsache bei ihm hielt, und sein System wie das anderer Gnostiker aus der Vermischung einer fremdartigen Philosophie mit dem Christenthum erklären zu müssen glaubte. Tertullian unterschied sich vielmehr von dem Marcion dadurch, daß zu jener vorherrschenden Gefühlsrichtung bei ihm noch ein durch seine frühere Laufbahn entwickeltes dialektisches Element hinzukam, welches aber ganz im Dienste seiner vorherrschenden Gefühlsrichtung stand, und regellos, ohne schulgerechte Form sich bewegte. Auch war Tertullian weit mehr spekulativ als Marcion, nur daß auch seine Spekulation von jener vorwaltenden Gefühlsrichtung beherrscht wurde, und der wissenschaftlichen Form ermangelte.

Beiden war Eins und Alles die Offenbarung Gottes in Christo; aber bei Marcion war das Streben, zu der ursprüng-

lichen Quelle derselben selbst zurückzugehen, und von der Vermittlung durch irgend eine Autorität und Ueberliefrung sich frei zu machen. Er ist in dieser Hinsicht der Repräsentant eines wenngleich sich selbst noch nicht recht verstehenden und im Gegensatz sich verirrenden protestantischen Geistes. Tertullian hingegen entwickelte sich in der Abhängigkeit von der kirchlichen Ueberliefrung seiner Zeit, der nordafrikanischen Kirche insbesondere, und wenngleich er selbst die heilige Schrift eifrig studirt hatte, so wurde er doch in seiner Auffassung des Christenthums von Anfang an bestimmt durch diese kirchliche Vermittlung, in der sein religiöser Geist befangen war. Wie nun hier schon ein alttestamentlicher Standpunkt mit dem neutestamentlichen sich vermischt hatte, so ging diese Vermischung auch auf Tertullian über. Marcion hingegen trat im Gegensatz mit jener schon beginnenden Vermischung auf. Es war sein Streben, das Christenthum in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit, losgemacht von allen jenen jüdischen Elementen, in seinem Gegensatz gegen den alttestamentlichen Standpunkt zu erkennen und wiederherzustellen. Aber er verfiel in das entgegengesetzte Extrem, indem er nun dadurch verleitet wurde, einen absoluten Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt anzunehmen; und wie das Christenthum die Offenbarungen des alten Testaments zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, und die Offenbarungen, die von dem alten Testament zum neuen hinführen, nur in ihrem organischen Zusammenhange recht verstanden werden können, so mußte er daher auch durch diese Lostrennung des alten Testaments vom neuen dieses selbst recht zu verstehen gehindert werden. Dieser falsch verstandene Gegensatz mußte ihn verleiten, auch manche wichtige Seiten in dem Christenthum selbst zu verkennen. In dieser Hinsicht mußte Tertullian dem rechten Verständnisse des Christenthums näher kommen als Marcion, wenngleich er von der andern Seite in der Vermischung beider Standpunkte irrte. Tertullian hatte das voraus, daß er wie

die alt- und neutestamentliche Offenbarung in ihrem organischen Zusammenhang, so auch die Offenbarung Christi in dem organischen Zusammenhang aller ihrer ursprünglichen Repräsentanten, in den einander ergänzenden verschiedenen eigenthümlichen Darstellungen der Apostel zu erkennen wußte. Marcion hingegen schloß sich mit schroffer Einseitigkeit nur Einem Lehrtypus, dem des Apostels Paulus an; und wie doch jeder einzelne Lehrtypus des neuen Testaments nur als eines der Momente in der Darstellung des Ganzen recht verstanden werden kann, so mußte daher Marcion, indem er diesen Zusammenhang zerriß, und den paulinischen Lehrtypus allen andern als verfälschenden entgegenstellte, und das Christenthum nur in dieser Form anerkennen wollte, eben dadurch verleitet werden, die Lehre des Paulus selbst und somit das Christenthum in derselben mißzuverstehen. Bei beiden Männern erkennen wir eine einseitig asketische Richtung des ethischen Geistes, und beide wußten es nicht recht zu verstehen, wie das Christenthum Verklärungsprinzip für alles Menschliche sein sollte. Aber bei Tertullian konnte das dieser Richtung zum Grunde liegende Prinzip nicht ganz durchdringen; es stand demselben entgegen der Einfluß des christlichen Geistes, welchen er aus der Gesammtanschauung des neuen Testaments vollständiger in sich aufgenommen hatte. Es waren hier bei ihm, wie wir gesehen haben, widerstreitende Elemente. Bei Marcion hingegen entwickelte sich der Gegensatz gegen die Natur zur konsequenten Durchführung in seinem theoretischen Prinzip, vermöge seiner verstümmelnden Auffassung des Christenthums, des durchgeführten Gegensatzes zwischen Schöpfung und Erlösung, da ihm der Gott, der sich in Christo geoffenbart hatte, nicht der Schöpfer und der Gott der Natur war. Bei beiden Männern erkennen wir ein einseitig schroffes supernaturalistisches Element. Es ist aber dabei der Unterschied: beim Marcion findet dieses Element kein Gegengewicht; die praktische Richtung vollendet sich auch zur theoretischen Konsequenz vermöge

des bezeichneten Gegensatzes zwischen dem Gott in Christo und dem Gott der Natur und Geschichte; das Christenthum wird daher ein unvermitteltes, unvorbereitetes Bruchstück ohne irgend einen Anschließungspunkt in beiden. Bei Tertullian hingegen wird das supernaturalistische Element gemildert durch die Gesammtanschauung, die sich ihm aus dem Christenthum ergiebt; nicht allein erkennt er in dem früheren Entwickelungsgang der Offenbarungen die Vorbereitung und den Anschließungspunkt für das Christenthum, sondern er wendet das Gesetz der successiven Entwicklung auch noch in anderen Beziehungen an. Zwar ist er geneigt, mit Marcion in der Welt des Heidenthums nur das Reich des Satans zu sehen, in der frühern Bildung nur den Gegensatz gegen das Christenthum; doch der Satan ist ihm nach seiner ganzen Weltanschauung ja etwas Anderes, als das böse Prinzip des Marcion: er ist nur ein von Gott abgefallener Geist, der gegen seinen Willen in der Abhängigkeit von ihm verharrt, und nur innerhalb derselben wirken kann; er kann die Gesetze der ursprünglichen Schöpfung nicht vernichten, sondern bleibt durch dieselben gebunden; er kann nur auf falsche Weise nachbilden die Werke Gottes, das Ursprüngliche trüben; dieses liegt immer noch zu Grunde, und darin findet das Christenthum seinen Anschließungspunkt. Wenngleich Tertullian geneigt ist, die Philosophie nur für eine Verfälscherin der Wahrheit zu halten, so erkennt er doch eine ursprüngliche unverleugbare Wahrheit in dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit, welches Marcion hingegen, da er die Vernunft nur als Werk des Demiurgos betrachtete, von aller Beziehung auf das Christenthum lostrennte. Tertullian hingegen konnte in der Natur und Geschichte das weissagende Vorbild der Offenbarung, des Christenthums, eine dazu hinführende Vermittlung erkennen. Nach der Auffassung Marcions findet, wie gesagt, kein Uebergangspunkt, keine Vermittlung von der frühern Entwicklung des menschlichen Geistes zu dem Christenthum hin statt: plötzlich erscheint Christus, plötz-

lich erscheint das göttliche Leben in der einzelnen menschlichen Seele. Hier hatte Tertullian die Anerkennung der Vermittelungen und Uebergänge vor ihm voraus. Aber nachdem nun einmal das neue Leben von dem vollkommnen Gott, das göttliche Leben in die Menschheit, in die Seele des Einzelnen eingetreten ist, ist es sich selbst genug; es hat in sich selbst Alles, was zu dessen Entwicklung und Fortbildung erforderlich ist; in der Gemeinschaft mit Christus ist Alles gegeben, Jeder hat für sich daran genug, und bedarf keiner andern Hülfe. Hier mußte Tertullian hinter dem Marcion zurückbleiben. Wie einmal die Beziehung zur äußerlichen Autorität der Kirche als das Vermittelnde für die Beziehung zu Christus bei ihm dazwischengetreten war, wie die Entwicklung seines christlichen Bewußtseins einmal in die Abhängigkeit von einer solchen äußerlichen Autorität gerathen war, so kam bei ihm nachher hinzu die Abhängigkeit von einer andern äußerlichen Autorität, der des vorgeblichen neuen Prophetenthums. Tertullian unterschied sich zwar dadurch vom Marcion, daß er die Vernunft als Werk desselben Gottes wie das Christenthum anerkannte, und einen Zusammenhang zwischen der frühern Vernunftentwicklung und dem Christenthum annahm; aber er schrieb doch der Vernunft die Fähigkeit nicht zu, das Christenthum selbstständig in sich zu entwickeln, uud Alles daraus abzuleiten, was zur fortschreitenden Entwicklung der Kirche erforderlich ist. Hier wurde von ihm jene Versöhnung und harmonische Einigung zwischen der Vernunft und dem Uebernatürlichen, wie sie durch die Erlösung erzielt wird, nicht erkannt; und daher bedurfte es für ihn neuer, von außen her hinzukommender Offenbarungen, um den Entwicklungsgang des Christenthums und der Kirche dem Ziel der Vollendung entgegenzuführen. So glauben wir das Verhältniß dieser beiden merkwürdigen Männer betrachten zu müssen, und wir gehen zur Untersuchung des Einzelnen über.

Der Gegensatz zwischen Tertullian und Marcion tritt uns entgegen in der Art, wie Tertullian die Lehre Marcions von

der Unterscheidung zwischen dem Demiurgos und dem Gott Christi, die Lehre von einem bisher ganz unbekannten Gott, der sich erst plötzlich in Christo geoffenbart habe, bekämpfend, von der Unverleugbarkeit des Einen Gottes und dem unverleugbaren allgemeinen Gottesbewußtsein, das auf ihn hinweise, zeugt, wie er sagt: „Daher werde ich auf das Beharrlichste behaupten, daß Der kein Gott ist, der heutzutage ein ungewisser wäre, weil er bisher ein unbekannter war; denn von wem es erhellt, daß er Gott ist, von dem erhellt es eben daher, weil er nie unbekannt war, und daher auch nicht ungewiß. Denn als Schöpfer der Dinge war er vom Beginn derselben an mit ihnen zugleich bekannt, da sie selbst deßhalb hervorgebracht wurden, damit Gott erkannt werden sollte. Denn wenn erst Moses später zuerst in dem Tempel der Schrift den Gott der Welt eingeführt zu haben scheint, wird deßhalb doch nicht der Geburtstag seiner Erkenntniß von dem Pentateuch an gerechnet werden. Endlich, der größte Theil der Menschheit, der nicht einmal den Namen des Moses, geschweige denn seine Schriften kennt, kennt doch den Gott des Moses; auch da eine so große Herrschaft des Götzendienstes Alles bedeckt, nennen sie ihn doch für sich allein mit seinem eigenthümlichen Namen als Gott, und als Gott der Götter, und sagen: Wenn Gott es giebt, und: Was Gott gefällt, und: Gott empfehle ich es. Siehe zu, ob sie Den kennen, von dem sie bezeugen, daß er Alles vermöge, und sie verdanken dies keinen Büchern des Moses. Es ist die Seele älter als die Prophetie; denn das Gottesbewußtsein ist die Mitgift der Seele von Anfang an; es ist dasselbe und kein anderes unter den Aegyptern, in Syrien und in Pontus. Denn die Seelen nennen den Gott der Juden ihren Gott. Gott wird nie verborgen sein, Gott wird es nie an sich fehlen lassen; immer wird er erkannt, immer vernommen, auch gesehen werden, auf welche Weise er will. Gott hat als sein Zeugniß dieses Ganze, was wir sind und worin wir sind. So wird

er als Gott und als der Eine bewiesen, indem er Keinem unbekannt ist, da ein anderer sich noch abmühen muß, bewiesen zu werden [1])." So gehört es nach Tertullian zur Idee Gottes, daß es dafür keines Beweises bedarf. Er ist das nothwendig Vorauszusetzende. Er bezeichnet das Verhältniß des allgemeinen Gottesbewußtseins zur Offenbarung als ein solches: „Wir behaupten, daß er zuerst aus der Natur erkannt, dann aus der Lehre der Offenbarung vollständiger erkannt werden muß; der Natur nach aus seinen Werken, durch die Lehre aus der Verkündigung [2])." Für das Nichtwissen von Gott, meint er, würden die Heiden nicht verantwortlich sein, wenn Gott von Natur unbekannt und nirgends als in dem Evangelium offenbart wäre, und nicht von Allen erkannt werden könnte. Dem Schöpfer ist man aber schuldig, auch von Natur ihn zu kennen, da man aus seinen Werken ihn erkennen kann, und dadurch angetrieben werden muß, eine vollständigere Erkenntniß von ihm zu suchen [3]). Auch der Götzendienst zeugt nach Tertullian davon, wie Gott durch die Schöpfung sich offenbare; ohne dies Göttliche in der Schöpfung, meint er, hätte die Naturvergötterung nicht entstehen können [4]). Von den Gestirnen, welche zu dem Sabäismus Veranlassung gaben, zu dem Kleinern sich hinwendend, sagt er: „Zu dem Niedrigen will ich herabsteigen. Ich meine, Eine Blume von der Umzäunung, ich will nicht sagen, von den Wiesen, Ein Muschelchen aus irgend einem Meere, ich sage nicht aus dem rothen Meere, Ein Federchen eines gemeineren Vogels, ich schweige von dem Pfau, wird sie dir einen gemeinen Künstler als Schöpfer verkündigen?" Er wendet sich sodann zu der Thierwelt hin, zu den Bienen und kleinern Insekten, und erkennt das eigenthümliche Gepräge des Göttlichen darin, daß Gottes Größe gerade in dem Kleinen sich offenbart habe, wie

---

1) Lib. I cap. 10. 2) Lib. I cap. 18. 3) Lib. V cap. 16.
4) Lib. I cap. 13.

nach Paulus die göttliche Kraft in der Schwäche[1]). Wenn den Marcioniten diese Welt als eine des vollkommnen Gottes unwürdige zu sein schien, und sie daher einen andern als den durch Christus geoffenbarten vollkommnen Gott darin zu erkennen glaubten, so bezeichnet sie Tertullian als Solche, die sich zu Richtern über Gott machten, indem sie sagten: So sollte es Gott nicht machen, und: So sollte er es vielmehr machen, als ob Einer erkennte, was in Gott sei, außer dem Geiste Gottes. „Diejenigen aber, welche den Geist der Welt haben, und Gott in seiner Weisheit durch ihre Weisheit nicht erkannten, scheinen sich klüger zu sein als Gott, weil wie die Weisheit der Welt Thorheit bei Gott ist, so die Weisheit Gottes Thorheit bei der Welt. Aber wir wissen, daß das Thörichte Gottes weiser als die Menschen ist, und das Schwache Gottes mächtiger als die Menschen. Und so ist Gott dann besonders groß, wenn er dem Menschen klein scheint, und dann ist er besonders der Beste, wenn er dem Menschen nicht gut zu sein scheint, und dann ist er besonders Einer, wenn er dem Menschen zwei oder mehrere zu sein scheint[2]).“ Die Schöpfung erscheint dem Tertullian als Offenbarung Gottes, welche voraussetzt einen Geist, dem er sich offenbart. „Zuerst zeigt sich die Güte Gottes darin, — sagt er[3]) — daß Gott nicht ewig verborgen sein wollte, das heißt, nicht wollte, daß nichts sei, von welchem Gott erkannt werden könnte. Denn was ist so gut, als Gott erkennen und ihn genießen?“ Tertullian bezeichnet als eigenthümliches Wesen des Christenthums die Anschließung an die Natur, die Aneignung des Natürlichen für das Göttliche; und so erkennt er darin ein Zeugniß von der

---

1) Sic magnitudinem in mediocritate probari docens, quemadmodum virtutem in infirmitate secundum apostolum. Lib. I cap. 14.

2) Et ita deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus, et tunc maxime optimus, cum homini non bonus, et tunc maxime unus, cum homini duo aut plures. Lib. II cap. 2.

3) Lib. II cap. 3.

Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung, von der Identität des Gottes, von dem die Schöpfung herrührt, und der sich in Christo geoffenbart hat. „Aber er — sagt er von diesem Gott — hat bis jetzt weder das Wasser des Schöpfers verschmäht, mit dem er die Seinigen reinigt, noch das Oel, mit dem er die Seinigen salbt, noch die Mischung von Milch und Honig, womit er die Seinen zu Kindern macht[1]), und nicht das Brot, durch das er seinen Leib selbst darstellt[2]); auch für seine eigenen Heiligthümer muß er bei dem Schöpfer betteln[3])." „Der Gott Marcions — sagt er anderswo[4]) — bricht in eine fremde Welt ein, entreißt Gott den Menschen, dem Vater den Sohn, dem Erzieher den Zögling, u. s. w." Und er sagt dann, daß der Christ mit einem fremden Wasser für einen andern Gott getauft werde, gegen einen fremden Himmel zu einem andern Gott seine Hände ausbreite, auf einer fremden Erde vor einem andern Gott sich niederwerfe, über ein fremdes Brot einem andern Gott seinen Dank darbringe, von fremden Gütern um eines andern Gottes willen Almosen mittheile unter dem Namen eines Almosen und der Liebe.

Tertullian hatte mit dem Marcion besonders über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu streiten. Der Dualismus des Marcion in der Lehre von Gott hing mit einem Dualismus in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zusammen. Eine im Strafen sich offenbarende Gerechtigkeit schien ihm mit dem Begriff von der Liebe und Güte unvereinbar, überhaupt der Begriff der Strafe etwas mit der Idee des vollkommnen

---

1) Eine Anspielung auf den symbolischen Gebrauch, von dessen Bedeutung wir schon oben gesprochen haben, den Tertullian durch das Wort: quos infantat offenbar so erklärt, daß dadurch die erste Nahrung der Kinder bezeichnet werden sollte, also Symbol der Kindschaft des neuen Lebens.

2) Auch diese Worte, quo ipsum corpus repraesentat, wieder wichtig für die schon besprochene Lehre Tertullians vom heiligen Abendmahl.

3) Lib. I cap. 14. 4) Lib. I cap. 23.

Gottes der Liebe und Barmherzigkeit Unvereinbares. Auch hier zeigt sich die schroffe Einseitigkeit des Mannes. Die Idee der Liebe Gottes, wie sie in dem Evangelium hervorstrahlt, hatte seine Seele so eingenommen, daß der Begriff der strafenden Gerechtigkeit, wie sie sich in den Gerichten Gottes im alten Testamente darstellt, der Begriff vom Zorn Gottes ihm durchaus ausgeschlossen zu werden schien. Die Idee der Erlösung hatte seine Seele so erfüllt, daß für den Begriff der Strafe kein Raum mehr übrig blieb. Allerdings wurde diese Einseitigkeit befördert, oder erhielt einen Schein des Rechts dadurch, daß von einem Theil der Christen wenigstens in der Art, wie sie sich ausdrückten, der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit zum Nachtheil der Liebe hervorgehoben, ein roher Anthropopathismus begünstigt wurde. Tertullian mußte also nun in der Polemik gegen den Marcion den Begriff von einer göttlichen strafenden Gerechtigkeit als einen wohlbegründeten darthun, den Einklang desselben mit dem Wesen der Liebe nachweisen, den Begriff von einem göttlichen Zorn vertheidigen, wie die damit zusammenhängenden Ausdrücke in dem alten Testamente. Er sagt: „Es war nicht genug, das Gute durch sich selbst zu empfehlen, da dasselbe schon mit einem Widersacher zu kämpfen hatte. Denn wenn es auch durch sich selbst empfehlungswerth ist, so kann es doch durch sich selbst sich nicht schützen, weil es durch einen Widersacher besiegt werden kann, wenn demselben nicht eine furchtgebietende Macht vorstünde, welche auch Diejenigen, welche nicht nach dem Guten streben und es bewahren wollten, nöthigte [1])." Er nennt die Gerechtigkeit den Schutz der Güte [2]). Die Begriffe Gesetz und Strafe scheinen dem Tertullian nothwendig zusammenzuhängen: die Strafe als Verwahrung für das Gesetz; und damit scheint ihm auch der Begriff von dem göttlichen Zorn genau verbunden. „Was ist es, daß Gott Gebote

1) Lib. II cap. 13. 2) Lib. II cap. 11.

Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung, von der Identität des Gottes, von dem die Schöpfung herrührt, und der sich in Christo geoffenbart hat. „Aber er — sagt er von diesem Gott — hat bis jetzt weder das Wasser des Schöpfers verschmäht, mit dem er die Seinigen reinigt, noch das Oel, mit dem er die Seinigen salbt, noch die Mischung von Milch und Honig, womit er die Seinen zu Kindern macht [1]), und nicht das Brot, durch das er seinen Leib selbst darstellt [2]); auch für seine eigenen Heiligthümer muß er bei dem Schöpfer betteln [3])." „Der Gott Marcions — sagt er anderswo [4]) — bricht in eine fremde Welt ein, entreißt Gott den Menschen, dem Vater den Sohn, dem Erzieher den Zögling, u. s. w." Und er sagt dann, daß der Christ mit einem fremden Wasser für einen andern Gott getauft werde, gegen einen fremden Himmel zu einem andern Gott seine Hände ausbreite, auf einer fremden Erde vor einem andern Gott sich niederwerfe, über ein fremdes Brot einem andern Gott seinen Dank darbringe, von fremden Gütern um eines andern Gottes willen Almosen mittheile unter dem Namen eines Almosen und der Liebe.

Tertullian hatte mit dem Marcion besonders über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu streiten. Der Dualismus des Marcion in der Lehre von Gott hing mit einem Dualismus in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zusammen. Eine im Strafen sich offenbarende Gerechtigkeit schien ihm mit dem Begriff von der Liebe und Güte unvereinbar, überhaupt der Begriff der Strafe etwas mit der Idee des vollkommnen

---

1) Eine Anspielung auf den symbolischen Gebrauch, von dessen Bedeutung wir schon oben gesprochen haben, den Tertullian durch das Wort: quos infantat offenbar so erklärt, daß dadurch die erste Nahrung der Kinder bezeichnet werden sollte, also Symbol der Kindschaft des neuen Lebens.

2) Auch diese Worte, quo ipsum corpus repraesentat, wieder wichtig für die schon besprochene Lehre Tertullians vom heiligen Abendmahl.

3) Lib. I cap. 14. 4) Lib. I cap. 23.

Gottes der Liebe und Barmherzigkeit Unvereinbares. Auch hier zeigt sich die schroffe Einseitigkeit des Mannes. Die Idee der Liebe Gottes, wie sie in dem Evangelium hervorstrahlt, hatte seine Seele so eingenommen, daß der Begriff der strafenden Gerechtigkeit, wie sie sich in den Gerichten Gottes im alten Testamente darstellt, der Begriff vom Zorn Gottes ihm durchaus ausgeschlossen zu werden schien. Die Idee der Erlösung hatte seine Seele so erfüllt, daß für den Begriff der Strafe kein Raum mehr übrig blieb. Allerdings wurde diese Einseitigkeit befördert, oder erhielt einen Schein des Rechts dadurch, daß von einem Theil der Christen wenigstens in der Art, wie sie sich ausdrückten, der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit zum Nachtheil der Liebe hervorgehoben, ein roher Anthropopathismus begünstigt wurde. Tertullian mußte also nun in der Polemik gegen den Marcion den Begriff von einer göttlichen strafenden Gerechtigkeit als einen wohlbegründeten darthun, den Einklang desselben mit dem Wesen der Liebe nachweisen, den Begriff von einem göttlichen Zorn vertheidigen, wie die damit zusammenhängenden Ausdrücke in dem alten Testamente. Er sagt: „Es war nicht genug, das Gute durch sich selbst zu empfehlen, da dasselbe schon mit einem Widersacher zu kämpfen hatte. Denn wenn es auch durch sich selbst empfehlungswerth ist, so kann es doch durch sich selbst sich nicht schützen, weil es durch einen Widersacher besiegt werden kann, wenn demselben nicht eine furchtgebietende Macht vorstünde, welche auch Diejenigen, welche nicht nach dem Guten streben und es bewahren wollten, nöthigte[1]).“ Er nennt die Gerechtigkeit den Schutz der Güte[2]). Die Begriffe Gesetz und Strafe scheinen dem Tertullian nothwendig zusammenzuhängen: die Strafe als Verwahrung für das Gesetz; und damit scheint ihm auch der Begriff von dem göttlichen Zorn genau verbunden. „Was ist es, daß Gott Gebote

---

1) Lib. II cap. 13. 2) Lib. II cap. 11.

geben sollte, die er nicht vollziehen wollte, daß er Sünden verbot, die er nicht strafen, weil nicht richten wollte? Wie verbietet er etwas zu begehen, wenn er sein Gesetz gegen die Uebertretung nicht verwahrt? da er weit besser gethan hätte, nicht zu verbieten, wenn er sein Verbot gegen die Uebertretung nicht verwahren wollte[1]). Es ist stillschweigend erlaubt, was ohne Vergeltung verboten wird; und gewiß, wenn er etwas zu begehen verbietet, so liebt er nicht, daß solches geschehe. Es wäre der Stumpfsinnigste, der nicht beleidigt würde, wenn etwas geschieht, das er nicht geschehen haben will, da die Beleidigung Begleiterin des verletzten Willens ist. Oder, wenn er beleidigt wird, muß er zürnen; wenn er zürnet, muß er vergelten; denn die Vergeltung ist eine Wirkung des Zorns, und der Zorn gebührt der Beleidigung." Der Ausdruck ist nun hier freilich ein harter. Tertullian weiß oft nicht den rechten Ausdruck für den zum Grunde liegenden Begriff zu finden, in dem Bewußtsein des Rechtes seines religiösen Realismus, die rein geistige Auffassung sich zu erhalten; seine Sprache verfällt leicht in ein sinnliches Element. Aber wir müssen nur vergleichen, was er selbst an andern Stellen über die ratio in Gott sagt, um das Mißverständniß von einem sinnlichen Affekt abzuwehren. Er sagt gegen den Marcion[2]): „Ich halte ihm entgegen, daß bei Gott Alles, wie etwas Natürliches, so Vernünftiges ist." Wenn die Marcioniten behaupteten, daß von einem Zorn Gottes zu reden nicht geschehen könne, ohne menschliche Affekte auf Gott zu übertragen, so entgegnete ihnen Tertullian, daß man überhaupt nur nach menschlicher Analogie von Gott denken könne, und Alles anders bei Gott und anders bei Menschen gedacht werden müsse. Dasselbe gelte auch von der Liebe und Güte

---

1) Cur enim prohibet admitti, quod non defendit admissum, cum multo rectius non prohibuisset, quod defensurus non esset? Lib. I cap. 26.

2) Lib. I cap. 23.

Gottes. Er verlangt einen verklärten Anthropopathismus, der sein Recht darin hat, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, das Bild Gottes in seinem Geiste trägt. Daher solle man, statt Gott zu dem Menschen herabzuziehen, den Menschen zu Gott erheben, das Bild Gottes in dem Menschen herstellen, das Menschliche zu dem Göttlichen verklären. Wir entnehmen diese Gedanken aus folgenden an Marcion gerichteten Worten Tertullians [1]): „Wie setzest du also in Gott etwas Menschliches, und warum nicht Alles als göttlich? Wen du als Gott anerkennst, den bekennst du dadurch als einen Solchen, der nicht Mensch sei; denn indem du ihn als Gott bekennst, hast du dadurch im Voraus ihn als einen Solchen anerkannt, der von allen Eigenschaften menschlicher Zustände verschieden sei. Da du ferner Gottes Hauch in dem Menschen anerkennst, so ist es verkehrt genug, daß du vielmehr in Gott das Menschliche setzest, statt in dem Menschen das Göttliche zu setzen, und daß du vielmehr das Bild des Menschen auf Gott überträgst, statt das Bild Gottes auf den Menschen zu übertragen. Und dies müssen wir also als das Bild Gottes in dem Menschen betrachten, daß die menschliche Seele dieselben Bewegungen und Gefühlsweisen hat [2]) wie Gott, nur nicht von derselben Art wie bei Gott; denn nach der Verschiedenheit des Wesens sind auch die Zustände und ist das, was aus denselben hervorgeht, verschieden. Denn warum setzt ihr voraus, daß das diesem Entgegengesetzte, die Langmuth, Geduld, Barmherzigkeit, und die Mutter von allen diesen, die Güte, etwas Göttliches sei? Und doch besitzen wir dies nicht auf vollkommne Weise, weil Gott allein vollkommen ist." Wir erkennen hier in Tertullian den Vertreter dessen, was die Wahrheit in dem Anthropopathismus ist, der von dem wahrhaften Bilde Gottes im Geiste des Menschen zur Betrachtung des

1) Lib. II cap. 16.

2) Im Lateinischen motus et sensus.

über alle Beschränkungen und Mängel, mit dem das Bild behaftet ist, zu dem Urbilde in Gott selbst sich erhebt. Wenn ihm auch die geistige Sprache fehlt, um bei der Bezeichnung der göttlichen Eigenschaften nicht auch in eine falsche Vermenschlichung zu verfallen, so liegt doch die Verwahrung gegen diese in dem, was er selbst über das Verhältniß des Bildes zum Urbilde gesagt hat. Tertullian beschuldigt den Marcion der Inkonsequenz, wenn er nur die Erlösung und Sündenvergebung dem höchsten Gott zuschreibe, da doch dies voraussetze eine Schuld des Menschen, wodurch er von diesem Gott getrennt sei. Er sagt[1]): „Mit wem versöhnt Christus Alles (Kol. 1, 20), Frieden machend durch sein Blut am Kreuz durch sich selbst, wenn nicht Den, welchen Alles beleidigt hatte, gegen den sie sich durch die Uebertretung empört hatten, dem sie endlich angehört hatten? Verbunden könnten sie mit einem ihm Fremden werden, versöhnt aber können sie nur werden mit Dem, welchem sie angehörten." „Wenn uns — sagt er weiter unten in demselben Kapitel — Gott die Sünden vergiebt, so können wir nicht glauben, daß Sünden vergeben werden können von Dem, gegen den sie nicht begangen worden." Ferner stellt Tertullian dem Marcion eine Auffassung des Begriffs der Gerechtigkeit entgegen, nach welcher dieselbe nicht erst im Strafen sich erweise, nicht ein Korrelatbegriff des Bösen sein soll, sondern als ein der ganzen Schöpfung zu Grunde liegender bezeichnet wird: die Gerechtigkeit, insofern sie sich erweise darin, daß einem jeden Geschöpf das Seine gegeben, daß Alles in seinen gebührenden Gränzen gehalten werde, die ordnende Gerechtigkeit in der Natur, die justitia architectonica, wie man gesagt hat[2]). Er sucht nachzuweisen, daß Güte und Gerechtigkeit in den Werken Gottes von Anfang an verbunden gewesen seien, indem er sagt: „Gottes Güte hat die Welt geschaffen, die Gerechtigkeit

1) Lib. V cap. 19. 2) Lib. II cap. 12.

sie geordnet. Das Werk der Gerechtigkeit ist es, daß die Trennung zwischen Licht und Finsterniß verkündet worden, zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde, zwischen Meer und Land, den Lichtern des Tages und der Nacht, zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht." Er sagt dann später: „Wie die Güte Alles erzeugt hat, so hat die Gerechtigkeit Alles von einander gesondert, Alles ist nach ihrem Urtheil angelegt und geordnet worden. Du darfst daher nicht glauben, daß er als Richter zu bezeichnen ist, erst seitdem das Böse angefangen hat, und du darfst daher die Gerechtigkeit nicht verdunkeln, indem du das Böse als ihre Ursache erscheinen lässest. Denn auf diese Weise haben wir gezeigt, daß sie zugleich mit der Güte, der Schöpferin von Allem, hervorgetreten sei, so daß sie selbst für etwas Gott Inwohnendes, zu seinem Wesen Gehörendes, und nicht von außen her Hinzugekommenes gehalten werden muß, da sie in dem Herrn erfunden worden als die Leiterin seiner Werke. Aber wie das Böse nachher hervorbrach, und die Güte Gottes schon begann, es mit einem Widersacher zu thun zu haben, so hat eben jene Gerechtigkeit ein anderes Geschäft erhalten." In dem Anthropopathischen des alten Testaments, das Marcion in seinen Antithesen benutzte, den Demiurgos anzuklagen, sah er die weise Herablassung eines die Menschen zu ihrem Heil erziehenden Gottes. Er sah darin die Vorbereitung jenes Gipfelpunktes göttlicher Herablassung in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. In jener Vermenschlichung Gottes in den alttestamentlichen Theophanieen erkannte er schon dasselbe wirksame Subjekt, den göttlichen λόγος, der einst als Mensch erscheinen sollte; und er beschuldigt daher den Marcion einer Inkonsequenz darin, in jener Vermenschlichung des alten Testaments etwas Gottes Unwürdiges zu sehen, und doch an den Gipfelpunkt dieser Vermenschlichung in Christo dem Gekreuzigten glauben zu wollen. Freilich wurde ja auch hier durch den Marcion vermöge des Doketismus das

Reinmenschliche verleugnet. Tertullian sagt gegen den Marcion[1]): „Was ihr als Gottes Unwürdiges tadelt, das wird dem Sohn Gottes zugeschrieben werden, welcher erschienen ist, gehört worden und mit den Menschen umgegangen, dem Mittler und Diener des Vaters, der Mensch und Gott in sich mit einander verband, in den Wundern Gott, in der Niedrigkeit den Menschen darstellte, daß er dem Menschen so viel beilege, als er Gott entzieht; Alles endlich, was bei euch eine Schmach meines Gottes ist, ist ein Heiligthum des menschlichen Heils. Gott ging mit den Menschen um, damit der Mensch göttlich zu handeln sollte unterrichtet werden; Gott handelte mit dem Menschen wie mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott wie mit seines Gleichen sollte handeln können; Gott hat sich klein erfinden lassen, damit der Mensch der größte werden sollte. Du, der du einen solchen Gott verschmähst, ich weiß nicht, ob du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott glaubst?" Er behauptet gegen den Marcion[2]), Gott hätte nicht in Verkehr mit Menschen eingehen können, ohne menschliche Gefühlsweise und Affekte sich anzueignen, so daß er die Kraft seiner Majestät, welche von der menschlichen Beschränktheit nicht getragen werden konnte, durch Niedrigkeit mildern mußte, was seiner selbst zwar unwürdig ist, nothwendig aber dem Menschen, und daher schon Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als das Heil des Menschen. Wie nach Tertullians Auffassung alle Offenbarung und Vermenschlichung Gottes zu Christo hinzielt, wie er nur in dem λόγος den sich offenbarenden und offenbargewordenen Gott erkennt, so ist ihm der Name des Vaters die Bezeichnung des verborgenen Gottes in seiner über alles Kreatürliche erhabenen, dem kreatürlichen Geist unerreichbaren Majestät, und er sagt daher zu den Marcioniten: „Daher, was ihr Gottes Würdiges verlangt, das wird man haben in dem Vater, dem unsichtbaren, über allen

1) Lib. II cap. 27. 2) Ibid.

Verkehr erhabenen, in seiner Ruhe verharrenden Gott, und, daß ich so sage, dem Gott der Philosophen[1]).“ Wie Tertullian als das Eigenthümliche des Marcion dasselbe, was sich in seiner Verwerfung des alten Testaments wie in seinem Doketismus zu erkennen gab, bezeichnete, daß Alles bei ihm etwas Plötzliches sei, omnia subito apud Marcionem, diese Ungeduld des Geistes, der nichts Allmäliges, keine Vermittlungen anerkennen wollte, so betrachtete er hingegen das stufenweise Fortschreiten, die successive Entwicklung durch mannichfache Vermittlungen hindurch als das Merkmal des göttlichen Handelns. Daraus erklärt er das Verhältniß des alten Testaments zum neuen; daher, meint er, mußte die vorherrschende Offenbarung des göttlichen Zorns und der göttlichen Strafgerechtigkeit der Offenbarung der vorherrschenden göttlichen Liebe vorangehen, wie er sagt[2]), daß die Offenbarung der severitas dei der Offenbarung der Güte Gottes vorangehen mußte. Es sei nicht zu verwundern die Verschiedenheit in der zeitlichen Entwicklung, wenn Gott nachher milder erschien nach Bändigung der Rohheit, der früher strenger erschien, wie es sein mußte, als die Rohheit noch nicht gebändigt worden[3]). Originell und nicht leicht wiederzugeben ist die Ausdrucksweise Tertullians, aber es ist klar, was er sagen will, wie er die Offenbarung Gottes bedingt werden läßt durch die verschiedenen Zustände der Menschheit vor und nach der Erlösung. So sagt Tertullian, daß nachdem die Härte des Volkes überwunden worden, auch die Härte des Gesetzes überwunden werden konnte[4]).

---

1) Ibid. 2) Ibid.

3) Si postea deus mitior pro rebus indomitis, qui retro austerior pro indomitis. Cap. 29.

4) Die Worte Tertullians sind: Post duritiam populi, duritia legis edomita, so daß der Sinn wäre: Es bedurfte zuerst der duritia legis, um die Herzenshärtigkeit des Volkes zu zügeln; nachdem nun dies zu Stande gekommen, konnte auch von der Härte des Gesetzes nachgelassen werden, dies in ein milderes übergehen. So verstanden geben die Worte

Er hält jener Richtung des Marcion, bei dem Alles so plötzlich war, dies entgegen[1]): „Ich kann nicht glauben, daß von Gott etwas plötzlich geschehen ist, weil nichts von Gott kommt, was nicht vorher von ihm planmäßig angelegt worden[2]). Wenn es aber von ihm schon angelegt worden, warum ist es nicht auch verkündigt worden, damit es bewiesen werden könne, angelegt vermöge der Verkündigung, und göttlich, sofern es angelegt worden[3])?" Was Tertullian sagen will, ist dieses: Gott handelt überall nach dem Zusammenhang einer göttlichen Ordnung, nach einem in seinem Rathschluß gemachten Plan; dazu wird aber auch erfordert, daß dieses in der allmäligen Verkündigung, wo Eins das Andere vorbereitet, hervortrete. Wenn Marcion die Gegensätze zwischen dem alten und neuen Testament, zwischen dem Gott der Schöpfung und dem Gott des Evangeliums nachzuweisen suchte, so sucht Tertullian gegen ihn zu zeigen, daß bei Christus selbst solche Gegensätze sich finden. Er erkennt, daß die höhere Einheit, die sich in Gegensätzen offenbart, zu den Merkmalen des Göttlichen gehört, wie er sagt von Gott[4]): „Während eines so langen Zeitraums hat er sein Licht vor den Menschen verborgen, und er sagt doch, daß man das Licht nicht unter dem Scheffel verbergen, sondern es auf den Leuchter setzen müsse, damit es Allen leuchte; er verbietet, wieder zu fluchen, geschweige denn zu fluchen. Und er spricht doch das Wehe über die Pharisäer und Gesetzeslehrer aus. Wer ist meinem Gott so ähnlich, als sein Christus?" Er stellte den von dem Marcion vorgetrage-

---

einen treffenden und echt tertullianischen Sinn. Die Verbesserung edomitam, wonach es zu verstehen wäre: Nachdem die Herzenshärtigkeit des Volkes durch die Härte des Gesetzes beseitigt worden, scheint mir jetzt nicht mehr nothwendig, und vielmehr die vorhandene Lesart der eigenthümlichen Ausdrucksweise Tertullians mehr entsprechend. Lib. II cap. 15.

1) Lib. III cap. 2.

2) Nihil putem a deo subitum, quia nihil a deo non dispositum.

3) Dispositum ex praedicatione et divinum ex dispositione.

4) Lib. IV cap. 27.

nen Antithesen die Gegensätze in der ganzen Welt entgegen, indem er sagt: „Seine Antithesen wird auch seine Welt anerkennen, die aus den Gegensätzen der Elemente doch mit der höchsten Vernunft geordnet worden. Deßhalb hättest du, o unüberlegtester Marcion, einen andern Gott des Lichts, einen andern Gott der Finsterniß nachweisen müssen, um desto leichter von einem andern Gott der Güte, von einem andern Gott der Strenge zu überzeugen. Uebrigens rühren von ebendemselben die Antithesen her, wie die Gegensätze in der Welt [1])."

Marcion behauptete, es habe der Weissagungen, die zu Christus hinführten, nicht bedurft, Christus habe sich als den Erlöser nicht durch frühere Weissagungen zu beweisen gebraucht, seine Wirksamkeit sei Beweis genug gewesen. Diese Behauptung bestreitet Tertullian, und er wird dadurch veranlaßt, dem Beweis aus den Wundern Christi sein Recht zu nehmen, indem er zu Marcion sagt: „Es war keine solche Ordnung nothwendig, weil sich Christus sogleich als den Sohn, als den Gesandten, als den Christus Gottes durch die Sache selbst beweisen sollte durch die Beweise seiner Wunder. Aber ich werde leugnen, daß dieses allein als Zeugniß für ihn genug gewesen sei, wie er selbst nachher einen solchen Beweis entkräftete, indem er sagte, daß Viele kommen und Zeichen verrichten und große Wunder thun, auch die Auserwählten irre leiten würden, und doch deßhalb nicht zugelassen werden sollten; er zeigt dadurch, daß der Wunderbeweis ein nichtiger sei, da dieselben auch durch die falschen Christus leicht sollten vollbracht werden können [2])." Freilich würde diese Einwendung den Marcion schwerlich getroffen haben; denn er war gewiß am meisten fern davon, den Wundern in vereinzelter Betrachtung diese Bedeutung beizulegen. Er faßte gewiß die Gesammterscheinung Christi auf, wenngleich sein Doketismus das Ganze recht zu verstehen ihn hinderte. Er dachte ohne Zweifel an

1) Lib. II cap. 29. 2) Lib. III cap. 3.

die Selbstoffenbarung Christi in der Gesammtheit seines ganzen Wirkens, wozu er auch die Wunder rechnete. Er sprach von diesem göttlichen Gepräge, das zur Ueberzeugung hinreichen sollte, wie auf ihn selbst der ihm entgegenstrahlende unmittelbare Eindruck Christi in dem Bilde seines Lebens so tief eingewirkt hatte; und so hätte ihn gewiß der gegen einen ganz andern Standpunkt des veräußerlichten, atomistischen Supernaturalismus gerichtete Beweis Tertullians nicht treffen können.

Der Streit mit dem Marcion betraf ferner besonders die Anthropologie und die Christologie. Gegen den Marcion hatte Tertullian das ursprüngliche Gottverwandte in der *menschlichen* Natur, das zum Grunde liegende Bild Gottes in derselben zu beweisen. Wenn Marcion behauptete, daß der Demiurgos dem ersten Menschen nicht die Kraft mittheilen konnte, durch welche er über die Macht der Hyle und des Bösen hätte siegen können, so wollte ihm Tertullian nachweisen, daß das Schicksal des Menschen durch seinen freien Willen bestimmt wurde, daß derselbe sich auf einem Scheidepunkt befand, von welchem aus durch die Richtung seines freien Willens seine Erhöhung oder Erniedrigung erfolgen mußte. „Gott allein — sagt Tertullian — ist seinem Wesen nach gut; daß das Gute, wofür der Mensch geschaffen worden, wozu die Anlage in ihn gelegt worden, sein Eigenthum werden sollte, dies konnte nur durch die Vermittlung des freien Willens geschehen. So sollte das Gute, indem es durch den freien Willen Eigenthum des Menschen wurde, auch gewissermaaßen zur Natur bei ihm werden; also wird das Naturwerden des Guten hier durch die freie Aneignung vermittelt [1])." Indem Tertullian die Bedeutung des Gesetzes gegen den Antinomisten Marcion vertheidigt, sagt er: „Aber auch das Gesetz, das du anklagst, hat die Güte Gottes bekannt gemacht, indem sie den

1) Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas jam boni in homine, et quodammodo natura. Lib. II cap. 6.

Menschen dazu bilden wollte, der Gemeinschaft mit Gott sich hinzugeben, damit er von allen übrigen ihm zum Dienste bestimmten Geschöpfen ausgezeichnet werden sollte. Der Mensch allein sollte sich rühmen können, ein Gesetz von Gott empfangen zu haben. Vernunft und Freiheit sollten den Menschen vor der ganzen übrigen Schöpfung auszeichnen. Gesetz und Freiheit scheinen dem Tertullian genau zusammenzuhängen. „Der Mensch — sagt er — sollte dem unterworfen sein, der ihm Alles unterworfen hat [1]).“ „Sobald einmal — sagt er — Gott den freien Willen den Menschen bewilligt hatte, mußte er ihn in dessen Ausübung sich selbst überlassen. Es folgt daraus, daß er selbst sich zurückzog von dem Gebrauch des freien Willens, den er dem Menschen verliehen hatte, d. h., daß er zurückhalten mußte seine Präscienz und seine Allmacht, wodurch er hätte dazwischentreten können, daß der Mensch, der angefangen hatte, seine Freiheit zu mißbrauchen, nicht in die Gefahr verfiel [2]).“ Er setzt also hier als nothwendig eine Selbstbeschränkung Gottes, damit der Mensch dem Gebrauch seines freien Willens ganz überlassen bleiben sollte. Um es zu erklären, wie der Mensch zur Sünde versucht werden konnte, als Bild Gottes, ohne Beeinträchtigung des göttlichen Wesens, hebt Tertullian wie gegen Hermogenes hervor, daß nicht der Geist Gottes selbst, sondern ein Hauch dem Menschen mitgetheilt worden, afflatus non spiritus, etwas Gottverwandtes, nicht das Wesen Gottes selbst. Tertullian ist von dem Bewußtsein der Würde des Menschen so sehr erfüllt, daß er denselben seiner Natur nach über die Engel erhebt. Er hätte durch seinen freien Willen sich über die Engel erheben können, wie die Engel ihm dienen sollen, und wie er einst, wenn er im Guten verharrt, über die Engel richten wird [3]). Er hat nämlich die eigenthümliche Vorstellung, daß die Engel aus der Materie gebildete Geister wären, wie er dieses aus Psalm

---

1) Lib. II cap. 4. 2) Lib. II cap. 7. 3) Lib. II cap. 9.

fragen sollten, ob er der Verheißene sei, und dies diente ihm als Beweis dafür, daß Johannes Christo ganz fremd gewesen sei, und ihn nicht als den ächten Christus anerkannt habe. Dagegen erklärt nun Tertullian im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Passivität des Menschen bei den Wirkungen des heiligen Geistes auf die schon bemerkte Weise diese Erscheinung so, daß Johannes früherhin als Werkzeug des heiligen Geistes auf Christus hingewiesen habe, als Christus aber erschien mit der Fülle des Geistes, der prophetische Beruf des Johannes ein Ende hatte, und alle vorhergehenden fragmentarischen Wirkungen desselben in Christo sich koncentrirt hätten. „Es war nothwendig, — sagt er — daß der Theil des heiligen Geistes, welcher nach der Form des prophetischen Maaßes in Johannes gewirkt hatte, um die Wege des Herrn vorzubereiten, nun vom Johannes hinwegging, indem er sich zu dem Herrn zurückzog, da in ihm die Summe des Ganzen ist [1]). Daher ist Johannes nun ein gewöhnlicher Mensch, und Einer aus dem großen Haufen.“ Er behauptet gegen den Marcion, daß Johannes nicht als Prophet, als wenn er in dieser Eigenschaft einen andern Messias verkündigt hätte, sondern als Mensch einen Anstoß an der Wirksamkeit Christi genommen; d. h. das bloß Menschliche in ihm sei hervorgetreten, nachdem das Prophetische, was eben nur etwas Mitgetheiltes in ihm war, und wogegen er sich nur leidentlich verhielt, zurückgetreten. Marcion hatte, als zu dem Charakteristischen in Christo gehörend, die Liebe zu den Kindern (Luk. 9, 46) erkannt, und stellt im Kontrast damit dar 2 Kön. 2, 23. Tertullian sagte dagegen: es sei dies eine ganz falsche Antithese, denn in der ersten Stelle handele es sich von Kindern des ersten Alters, der ersten Unschuld, in denen noch kein Bewußtsein entwickelt worden, infantes; in der andern aber von Knaben, die schon von einer Schuld getroffen werden konnten. Auch

1) Abscedere jam ab Joanne, redactam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Lib. IV cap. 18.

dies ist wichtig, verglichen mit der schon angeführten Stelle in Bezug auf die Lehre des Tertullian von der Erbsünde und der Kindertaufe. Die Kinder dieses Alters sollen nach seiner Meinung allmälig durch Unterricht Christo zugeführt werden, aber keineswegs die Taufe empfangen.

Wie wir schon bemerkt haben, hielt sich Marcion nur an Einen der Lehrtypen des neuen Testaments, den paulinischen, und stellte diesen allen andern apostolischen Richtungen als judaistischen Verfälschungen des Christenthums entgegen. Tertullian hingegen behauptete den Einklang zwischen allen neutestamentlichen Lehrtypen. Es führte dies zu merkwürdigen Entwicklungen. Marcion berief sich auf jenen Streit zwischen Paulus und Petrus zu Antiochia, und es galt ihm eben dies als Beleg dafür, daß Petrus fremdartige jüdische Elemente mit der ursprünglichen Lehre Christi vermischt babe. Wir haben schon bemerkt, daß Tertullian in der Lösung dieser Schwierigkeit sich nicht immer gleich blieb. Hier faßte er die Sache so auf, daß Petrus vollkommen Recht behalten soll, und das Unrecht auf der Seite des Paulus ist. Er geht von dem Gesichtspunkt aus, daß Paulus damals noch in der ersten Gluth nach seiner Bekehrung gewesen sei, wobei die Ansicht zum Grunde zu liegen scheint, daß diese Verhandlung der apostolischen Versammlung zu Jerusalem vorangegangen sei. Nun sagt Tertullian: „Wenn also Paulus, der noch als Neubekehrter voll glühenden Eifers gegen das Judenthum war [1]), etwas in dem Verfahren tadeln zu müssen glaubte, nämlich das sich auf gleichen Fuß mit den Juden Stellen [2]), er, der

1) Ferventer adhuc ut neophytus. Lib. I cap. 20.

2) Es heißt in den Worten Tertullians passivum convictum. Dies könnte man nun verstehen: ein Zusammenleben mit Heiden und Juden ohne Unterschied. Aber dieses war es ja eben, was Paulus verlangte, und was er bei Petrus vermißte, wie Tertullian selbst wohl erkannte. So können also die Worte im Sinn Tertullians nicht gemeint sein. Oder man müßte das reprehendere bei Tertullian verstehen: tadelnd vermissen, was aber auch für Tertullian zu hart ist. Daher bleibt wohl nichts Anderes übrig, als den passivus convictus so zu verstehen, wie ich es im Text erklärt habe.

nachher selbst Allen Alles werden sollte, um Alle zu gewinnen, den Juden wie ein Jude, und den unter das Gesetz Gethanen wie ein unter das Gesetz Gethaner[1]), so willst du den Tadel nur des Wandels, der nachher auch dem Tadler selbst gefallen sollte, auch einer Abtrünnigkeit von Gott in Beziehung auf die Lehre verdächtig machen?" Dieser Stelle liegt eine solche Ansicht zum Grunde: Paulus sei in der ersten Gluth nach der Bekehrung vom Judenthum schroffer gegen dasselbe gesinnt gewesen, und habe von keiner Akkommodation etwas wissen wollen; deßhalb habe er von dem ersten Standpunkt seines schroffen Gegensatzes gegen das Judenthum jene Akkommodation des Petrus zu den Judenchristen getadelt. Später aber, da er durch seine fortschreitende Entwicklung milder geworden, habe er selbst den Grundsatz des Petrus gut geheißen und darnach gehandelt. Freilich enthält diese Ansicht ein offenbares Mißverständniß, welches mit dem Streben, den Petrus ganz zu rechtfertigen, zusammenhängt. Es wird sich ja bei Paulus keine solche Veränderung nachweisen lassen. Er handelte so keineswegs als Neubekehrter. Und seine Methode, Allen Alles zu werden, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, ist etwas ganz Anderes, als die Schwäche, welche den Petrus den früher selbst von ihm ausgesprochenen Grundsätzen praktisch untreu werden ließ. Aber merkwürdig ist doch die dabei zu Grunde liegende Ansicht von der Art, wie der heilige Geist in den Aposteln wirkt unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer eigenthümlichen psychologisch bedingten Entwicklung. Tertullian erkennt, daß in die Beseelung des Paulus durch den heiligen Geist sich doch auch seine Eigenthümlichkeit trübend einmischen konnte, und diese erst allmälig immer mehr verklärt wurde. Wie Paulus von heftiger Gemüthsart war und seine Bekehrung von einer gewaltsamen Krisis ausging, so war er zuerst heftiger und schroffer in seinem Gegensatz gegen das Judenthum, und erst

1) Dies wird also der passivus convictus sein.

später wurde sein feuriger Eifer mehr gemildert. Es erhellt, von welchen wichtigen Folgen für die Inspirationslehre diese Auffassung Tertullians ist. Es fragt sich, ob auf diese freiere Auffassung der Montanismus Einfluß hatte, indem derselbe, wie wir schon bemerkten, Abstufungen in der Inspiration machen mußte, und indem er bei dem höchsten Grad, der Prophetie, eine bloße Passivität des menschlichen Geistes behauptete, daher auf allen andern Stufen das Eigenthümliche und Selbstthätige des menschlichen Faktors mehr hervortreten lassen mußte. Aber freilich war damals überhaupt der Inspirationsbegriff noch kein konsequent durchgebildeter aus Einem Stück, und es konnte wohl geschehen, wie es sich auch bei einem Irenäus zeigt, daß, wenn man von der einen Seite die mechanisch-supernaturalistischen Auffassungen der Juden sich aneignete, man von der andern Seite bei der Betrachtung der Apostel, mit welchen man durch die Kontinuität des christlichen Bewußtseins zusammenhing, und ihrer Schriften, deren unmittelbaren Eindrücken man sich noch unbefangener hingab, im Einzelnen wenigstens, das man noch nicht unter dem Joch Eines dogmatischen Begriffs zusammenpreßte, zu andern Ergebnissen hingeführt wurde. Den Charakter des Paulus hat allerdings Tertullian sehr mißverstanden, wenn er ihn als den Neubekehrten zuerst so abhängig von den ältern Aposteln sich denkt, ängstlich besorgt deßhalb, daß er nicht scheinen möge ein anderes Evangelium als sie zu verkündigen [1]).

Wenn Marcion gegen die kirchliche Lehre von der Auferstehung die Worte des Paulus 1 Kor. 15, 50 anführt, so vertheidigt jetzt Tertullian gegen ihn nicht mehr die gezwungene Auslegung, welche wir früher angeführt haben. Er benutzt nur die Unterscheidung zwischen zweien Epochen der Auferstehung. Die erste setzte er in die Theilnahme an dem tau-

1) Paulus, qui adhuc in gratia rudis, trepidans, ne caet., lib. I cap. 20, cfr. lib. IV cap. 2.

nachher selbst Allen Alles werden sollte, um Alle zu gewinnen, den Juden wie ein Jude, und den unter das Gesetz Gethanen wie ein unter das Gesetz Gethaner[1]), so willst du den Tadel nur des Wandels, der nachher auch dem Tadler selbst gefallen sollte, auch einer Abtrünnigkeit von Gott in Beziehung auf die Lehre verdächtig machen?" Dieser Stelle liegt eine solche Ansicht zum Grunde: Paulus sei in der ersten Gluth nach der Bekehrung vom Judenthum schroffer gegen dasselbe gesinnt gewesen, und habe von keiner Akkommodation etwas wissen wollen; deßhalb habe er von dem ersten Standpunkt seines schroffen Gegensatzes gegen das Judenthum jene Akkommodation des Petrus zu den Judenchristen getadelt. Später aber, da er durch seine fortschreitende Entwicklung milder geworden, habe er selbst den Grundsatz des Petrus gut geheißen und darnach gehandelt. Freilich enthält diese Ansicht ein offenbares Mißverständniß, welches mit dem Streben, den Petrus ganz zu rechtfertigen, zusammenhängt. Es wird sich ja bei Paulus keine solche Veränderung nachweisen lassen. Er handelte so keineswegs als Neubekehrter. Und seine Methode, Allen Alles zu werden, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, ist etwas ganz Anderes, als die Schwäche, welche den Petrus den früher selbst von ihm ausgesprochenen Grundsätzen praktisch untreu werden ließ. Aber merkwürdig ist doch die dabei zu Grunde liegende Ansicht von der Art, wie der heilige Geist in den Aposteln wirkt unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer eigenthümlichen psychologisch bedingten Entwicklung. Tertullian erkennt, daß in die Beseelung des Paulus durch den heiligen Geist sich doch auch seine Eigenthümlichkeit trübend einmischen konnte, und diese erst allmälig immer mehr verklärt wurde. Wie Paulus von heftiger Gemüthsart war und seine Bekehrung von einer gewaltsamen Krisis ausging, so war er zuerst heftiger und schroffer in seinem Gegensatz gegen das Judenthum, und erst

1) Dies wird also der passivus convictus sein.

später wurde sein feuriger Eifer mehr gemildert. Es erhellt, von welchen wichtigen Folgen für die Inspirationslehre diese Auffassung Tertullians ist. Es fragt sich, ob auf diese freiere Auffassung der Montanismus Einfluß hatte, indem derselbe, wie wir schon bemerkten, Abstufungen in der Inspiration machen mußte, und indem er bei dem höchsten Grad, der Prophetie, eine bloße Passivität des menschlichen Geistes behauptete, daher auf allen andern Stufen das Eigenthümliche und Selbstthätige des menschlichen Faktors mehr hervortreten lassen mußte. Aber freilich war damals überhaupt der Inspirationsbegriff noch kein konsequent durchgebildeter aus Einem Stück, und es konnte wohl geschehen, wie es sich auch bei einem Irenäus zeigt, daß, wenn man von der einen Seite die mechanisch-supernaturalistischen Auffassungen der Juden sich aneignete, man von der andern Seite bei der Betrachtung der Apostel, mit welchen man durch die Kontinuität des christlichen Bewußtseins zusammenhing, und ihrer Schriften, deren unmittelbaren Eindrücken man sich noch unbefangener hingab, im Einzelnen wenigstens, das man noch nicht unter dem Joch Eines dogmatischen Begriffs zusammenpreßte, zu andern Ergebnissen hingeführt wurde. Den Charakter des Paulus hat allerdings Tertullian sehr mißverstanden, wenn er ihn als den Neubekehrten zuerst so abhängig von den ältern Aposteln sich denkt, ängstlich besorgt deßhalb, daß er nicht scheinen möge ein anderes Evangelium als sie zu verkündigen[1]).

Wenn Marcion gegen die kirchliche Lehre von der Auferstehung die Worte des Paulus 1 Kor. 15, 50 anführt, so vertheidigt jetzt Tertullian gegen ihn nicht mehr die gezwungene Auslegung, welche wir früher angeführt haben. Er benutzt nur die Unterscheidung zwischen zweien Epochen der Auferstehung. Die erste setzte er in die Theilnahme an dem tau-

---

1) Paulus, qui adhuc in gratia rudis, trepidans, ne caet., lib. I cap. 20, cfr. lib. IV cap. 2.

sendjährigen Reich auf Erden, und sodann nach dem Beschluß desselben die Verklärung der Auferstandenen, um zur Theilnahme an dem himmlischen Reich der Ewigkeit fähig zu werden[1]). Dies hängt mit dem Chiliasmus zusammen, welcher auch einen Streitpunkt zwischen Tertullian und Marcion bilden mußte. Tertullian betrachtete das tausendjährige Reich, wie wir schon gesehen haben, als einen Uebergangspunkt von der irdischen Entwicklung der Menschheit zu jener höheren, himmlischen Gestalt des Daseins. Für das, was die Gläubigen auf der Erde für die Sache des Glaubens gelitten hätten, oder entbehrt vermöge freier asketischer Entsagung, sollten sie auf derselben Erde noch entschädigt werden[2]). Nach Maaßgabe der verschiedenen sittlichen Beschaffenheit sollten die Gläubigen früher oder später zur Theilnahme an diesem Reich durch die erste Auferstehung gelangen. Wir haben schon bemerkt, daß Tertullian die jüdischen Vorstellungen von dem Sitz dieses tausendjährigen Reiches in dem herrlicher wiederhergestellten Jerusalem bekämpft; doch darf dies nicht so verstanden werden, als wenn er sich auf dem Standpunkt einer rein geistigen Auffassung hier zu erhalten gewußt hätte: auf eigenthümliche Weise mischte sich hier bei ihm das Geistige und Sinnliche. Er machte sich nach einer andern Art buchstäblichen Verständnisses der Schrift eine andere Art abenteuerlicher Vorstellung von dem sinnlichen Jerusalem als Sitz des tausendjährigen Reichs. Er dachte sich nämlich, worin er durch die Visionen montanistischer Propheten bestärkt wurde, eine aus dem Himmel sich herabsenkende Stadt, welche der Sitz dieses Reichs werden sollte; doch setzte er dessen Glückseligkeit in den Genuß aller Art von geistigen Gütern[3]). Er selbst beruft sich auf

---

1) Resurgere itaque dicimus carnem, sed mutatam consequi regnum. Lib. V cap. 10.

2) In compensationem eorum, quae in seculo vel despeximus vel amisimus, a deo prospectam. Lib. III cap. 24.

3) Omnium bonorum utique spiritalium copia. Ibid.

ein früher von ihm geschriebenes Buch de spe fidelium, in welchem er diese Ideen vielleicht in einem zwiefachen Gegensatz gegen die ihm zu kraß erscheinende sinnlich-jüdische und gegen eine ihm zu spiritualistisch erscheinende Auffassung ausführlich entwickelt.

In der Ethik litten im Grunde Tertullian und Marcion an demselben Mangel, daß das Christenthum als Verklärungsprinzip für alles Menschliche bei ihnen nicht, wie es sein Wesen verlangte, hervortreten konnte, das Vorherrschen des einseitigen asketischen Elements. Doch bei Tertullian erscheint dieses durch die unverstümmelte Auffassung von Christus und der darin begründeten Auffassung des Christenthums mehr gemildert, während es bei Marcion in der Theorie und Praxis konsequenter entwickelt erscheint. Daher mußte Tertullian auch von dieser Seite den Marcion angreifen, konnte aber der Inkonsequenz sich schuldig machen. So wenn wir vergleichen, wie Tertullian die Ehe herabsetzt, und wie er doch dem Marcion zum Vorwurf macht, daß er die Ehe verdammend, den Zweck der Güte Gottes in der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, den Verbreitungsprozeß des Reiches Gottes durch diese Fortpflanzung beeinträchtige[1]). So beschuldigt er den Marcion, daß er Christus in Widerspruch mit sich gerathen lasse, wenn er die Ehe verdamme und die Kinder segne[2]). Vielmehr scheint ihm dies dem Wesen des Gottes zu entsprechen, der nach der Genesis die Fortpflanzung des Geschlechts gesegnet habe. So bestreitet er auch die unbedingte Verachtung der irdischen Güter, welche durch den marcionitischen Dualismus gefordert wurde. Er erklärt das Wehe über die

1) Quomodo enim salvum hominem volet, quem vetat nasci, de quo nascitur auferendo? Quomodo habebit, in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit, cujus originem non amat? Lib. I cap. 29.

2) Quomodo videri potest parvulorum dilector, quorum tota causa connubium est? Lib. IV cap. 23.

Reichen in der Rezension der Bergpredigt bei Lukas als sich nicht beziehend auf den Reichthum an sich, sondern die zufällig sich demselben anschließenden Gebrechen. Es sei Gottes nicht unwürdig, auch Reichthum zu verleihen, sagt er, durch welchen die Reichen manchen Genuß erhielten und wodurch viele Werke der Liebe und Gerechtigkeit vollbracht werden könnten [1]).

Von dem montanistischen Standpunkt verlangt Tertullian von dem Marcion, daß er die Wirkungen des Geistes Gottes in seinen Gemeinden durch bestimmte Merkmale nachweisen sollte, daß der Geist das Zukünftige vorherverkündige, das Verborgene des Herzens offenbare und die göttlichen Geheimnisse enthülle [2]). Er möge einen Psalm, eine Vision, ein Gebet, wenn es nur ein vom Geiste Gottes eingegebenes sei, nachweisen, in der Ekstase, d. h. der Bewußtlosigkeit gesprochen, wenn nämlich die Auslegung der Zunge dazwischengekommen wäre [3]).

Diese Stelle ist noch besonders merkwürdig, um den Begriff, den sich Tertullian von der Zungengabe machte, zu erklären. Da er mit der Auslegung der Zunge schließt, so muß er also in dem Vorangegangenen ein Reden in Zungen gemeint haben. Also Lobgesänge, Visionen, Gebete in ekstatischem Zustand vorgetragen, das war ihm das in Zungen Reden. Von einem Reden in fremden Sprachen finden wir hier durchaus keine Spur, und die Auslegung der Zunge kann also im Sinne Tertullians nur so verstanden werden, daß wenn Einer in solchem ekstatischen Zustand auf eine den Uebrigen unverständliche Weise gesprochen hätte, derselbe oder ein Anderer, was wir hier unbestimmt lassen müssen, das Vorgetragene in der allgemeiner verständlichen Sprache wiedergab. Ferner verlangt er von ihm, daß er Prophetinnen auch unter seinen hei-

1) Lib. IV cap. 15. 2) Lib. V cap. 15.

3) Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, i. e. amentia, si qua linguae interpretatio accessit. Lib. V cap. 8.

ligen Frauen nachweisen solle. Wir erkennen hier wieder ein charakteristisches Merkmal des Montanismus, daß auch die Frauen, wofür man sich auf den ersten Brief an die Korinther berief, die Worte γυνὴ προφητεύουσα, an der prophetischen Gabe theilnehmen sollten, wenngleich sie sonst der Regel nach in den Gemeindeversammlungen nicht sollten reden dürfen[1]). Merkwürdig ist, wie Tertullian den montanistischen Begriff von der ἔκστασις oder amentia auf die Verklärung Christi nach der Erzählung des Lukas anwendet, und denselben dadurch bestätigt findet. Wenn von Petrus gesagt wird: Er wußte nicht, was er sprach, so findet er darin ein Merkmal des zurückgetretenen besonnenen Bewußtseins, des ekstatischen Zustandes; und er setzt dies damit in Verbindung, daß wenn der Mensch von göttlicher Herrlichkeit erfüllt werde, das Reinmenschliche dadurch überwältigt zurücktreten müsse. So soll es auch bei dem Petrus vermöge des Eindrucks, den jene himmlische Erscheinung auf ihn machte, geschehen sein[2]). Als Beweis dafür, daß Petrus in einem solchen Zustand gewesen sei, dient ihm auch dies, daß er Moses und Elias erkannte, von denen er doch unter den Juden keine Bilder gesehen haben konnte, was er also nur auf übernatürliche Weise zu erkennen vermochte; — ein Beweis von der Schärfe, mit der Tertullian Alles, was zur Begünstigung seiner Meinungen diente, aufzufinden wußte.

Es bleibt uns nur noch übrig, von dem Kampf Tertullians mit den Patripassianern und dem Platz, welchen er in der Entwicklung der Trinitätslehre einnimmt, zu reden. Gewiß

---

1) Lib. V cap. 8.

2) Utramne simplici errore an ratione, quam defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est. Lib. IV cap. 22.

wobei wir daran denken müssen, daß der Name spiritus bei Tertullian das Wesen Gottes bezeichnet. Den Namen des Wortes bezieht er hier auf das Reden, ohne Zweifel das schöpferische Sprechen Gottes, wie die Ideen Gottes ausgesprochen in die Wirklichkeit eingeführt wurden, da der λόγος als selbstständige Persönlichkeit aus dem freien Wesen Gottes hervorging. Den Namen der ratio bezieht er darauf, daß Gott Alles in der Idee ordnete, den göttlichen Weltplan entwarf; den Namen der Kraft darauf, wie durch ihn Alles vollbracht wurde. So finden wir hier die dreifache Steigerung, ratio, sermo und virtus, und dieses entspricht der Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Er sagt sodann: „Wir haben gelernt, daß dieser aus Gott hervorgebracht, und durch diese Hervorbringung erzeugt worden[1]," und deßhalb sei er Sohn Gottes und Gott genannt worden vermöge der Einheit des Wesens. „Denn auch Gott ist Geist. Und wenn der Strahl aus der Sonne entsandt wird, ein Theil aus dem ganzen Wesen, so wird die Sonne in dem Strahl sein, weil es der Strahl der Sonne ist, und das Wesen wird nicht getrennt, sondern dehnt sich nur aus. So der Geist vom Geiste, und Gott aus Gott, wie ein Licht vom Lichte entzündet wird. Der ursprüngliche Stoff bleibt vollständig und unversehrt; wenn auch mehrere Ableger des eigenthümlichen Wesens davon entlehnt werden, so ist das, was von Gott herstammt, Gott, und Sohn Gottes und der Eine zwei. So auch aus dem Geiste Geist, und Gott von Gott her, so ist ein Anderer dem Maaße, nicht der Zahl nach, der Abstufung, nicht dem Wesen nach geworden."

Wir finden hier, wie sich nachher zeigen wird, schon dieselbe Lehre mit ähnlichen Vergleichungen, welche Tertullian aus der bisherigen Entwicklung der Kirchenlehre, wie namentlich bei Justin dem Märtyrer, aufgenommen und weiter ent-

1) Prolatum et prolatione generatum.

wickelt hatte, und wie wir sie auch auf seinem montanistischen Standpunkte wiederfinden werden: Gott inwohnend seine Vernunft, mit der er den Weltplan ordnet; dieselbe offenbart sich in dem hypostasirten Wort, vermöge dessen die göttlichen Ideen in die Wirklichkeit übergehen, wie sich Vernunft und Sprache zu einander verhalten; es ist Ein göttliches Wesen in beiden vermöge der Wesenseinheit darin begründet, die fortdauernde Verbindung zwischen beiden. So konnte Tertullian sagen: unus ambo, ohne doch eine strenge numerische Einheit damit bezeichnen zu wollen; insofern nämlich Ein göttliches Wesen in beiden ist, die una substantia, aber doch in verschiedenem Maaß, bei dem Urquell und dem daraus abgeleiteten λόγος, Ein göttliches Wesen, aber in verschiedenem Maaße der Mittheilung. Da dem Tertullian der Begriff von dem Wesen des reinen Geistes fehlte, da er sich von feinkörperlichen Anschauungen nicht freimachen konnte, so erklärt sich, wie er sich, ohne Schwierigkeit dabei zu finden, die Sache so denken und sich so ausdrücken konnte. Nur von dem heiligen Geist finden wir hier noch nichts erwähnt, woraus wir aber nicht schließen dürfen, daß ihm damals diese Lehre gefehlt hätte. Jene Lehre vom λόγος mußte er, von dem Wesentlichen des Christenthums Rechenschaft gebend, im Zusammenhang mit der Lehre von Christus den Heiden vortragen; die Lehre vom heiligen Geist zugleich zu entwickeln, hatte er hier keine Veranlassung. Er geht sodann gleich zu der Lehre von der Menschwerdung des λόγος über, die er so entwickelt: dieser Strahl Gottes, wie er bisher immer verkündet worden, habe sich in eine gewisse Jungfrau hinabgesenkt[1]) und sei in ihrem Leib zum Fleisch gebildet worden, sei geboren worden als ein mit Gott verbundener Mensch[2]). „Das Fleisch, mit dem göttlichen Wesen ausgerüstet, wird ernährt, wächst heran, redet an, lehrt, wirkt und ist Christus."

---

1) Delapsus in virginem quandam.

2) Nascitur homo deo mistus.

wobei wir daran denken müssen, daß der Name spiritus bei Tertullian das Wesen Gottes bezeichnet. Den Namen des Wortes bezieht er hier auf das Reden, ohne Zweifel das schöpferische Sprechen Gottes, wie die Ideen Gottes ausgesprochen in die Wirklichkeit eingeführt wurden, da der λόγος als selbstständige Persönlichkeit aus dem freien Wesen Gottes hervorging. Den Namen der ratio bezieht er darauf, daß Gott Alles in der Idee ordnete, den göttlichen Weltplan entwarf; den Namen der Kraft darauf, wie durch ihn Alles vollbracht wurde. So finden wir hier die dreifache Steigerung, ratio, sermo und virtus, und dieses entspricht der Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Er sagt sodann: „Wir haben gelernt, daß dieser aus Gott hervorgebracht, und durch diese Hervorbringung erzeugt worden[1]," und deßhalb sei er Sohn Gottes und Gott genannt worden vermöge der Einheit des Wesens. „Denn auch Gott ist Geist. Und wenn der Strahl aus der Sonne entsandt wird, ein Theil aus dem ganzen Wesen, so wird die Sonne in dem Strahl sein, weil es der Strahl der Sonne ist, und das Wesen wird nicht getrennt, sondern dehnt sich nur aus. So der Geist vom Geiste, und Gott aus Gott, wie ein Licht vom Lichte entzündet wird. Der ursprüngliche Stoff bleibt vollständig und unversehrt; wenn auch mehrere Ableger des eigenthümlichen Wesens davon entlehnt werden, so ist das, was von Gott herstammt, Gott, und Sohn Gottes und der Eine zwei. So auch aus dem Geiste Geist, und Gott von Gott her, so ist ein Anderer dem Maaße, nicht der Zahl nach, der Abstufung, nicht dem Wesen nach geworden."

Wir finden hier, wie sich nachher zeigen wird, schon dieselbe Lehre mit ähnlichen Vergleichungen, welche Tertullian aus der bisherigen Entwicklung der Kirchenlehre, wie namentlich bei Justin dem Märtyrer, aufgenommen und weiter ent-

1) Prolatum et prolatione generatum.

wickelt hatte, und wie wir sie auch auf seinem montanistischen Standpunkte wiederfinden werden: Gott inwohnend seine Vernunft, mit der er den Weltplan ordnet; dieselbe offenbart sich in dem hypostasirten Wort, vermöge dessen die göttlichen Ideen in die Wirklichkeit übergehen, wie sich Vernunft und Sprache zu einander verhalten; es ist Ein göttliches Wesen in beiden vermöge der Wesenseinheit darin begründet, die fortdauernde Verbindung zwischen beiden. So konnte Tertullian sagen: unus ambo, ohne doch eine strenge numerische Einheit damit bezeichnen zu wollen; insofern nämlich Ein göttliches Wesen in beiden ist, die una substantia, aber doch in verschiedenem Maaß, bei dem Urquell und dem daraus abgeleiteten λόγος, Ein göttliches Wesen, aber in verschiedenem Maaße der Mittheilung. Da dem Tertullian der Begriff von dem Wesen des reinen Geistes fehlte, da er sich von feinkörperlichen Anschauungen nicht freimachen konnte, so erklärt sich, wie er sich, ohne Schwierigkeit dabei zu finden, die Sache so denken und sich so ausdrücken konnte. Nur von dem heiligen Geist finden wir hier noch nichts erwähnt, woraus wir aber nicht schließen dürfen, daß ihm damals diese Lehre gefehlt hätte. Jene Lehre vom λόγος mußte er, von dem Wesentlichen des Christenthums Rechenschaft gebend, im Zusammenhang mit der Lehre von Christus den Heiden vortragen; die Lehre vom heiligen Geist zugleich zu entwickeln, hatte er hier keine Veranlassung. Er geht sodann gleich zu der Lehre von der Menschwerdung des λόγος über, die er so entwickelt: dieser Strahl Gottes, wie er bisher immer verkündet worden, habe sich in eine gewisse Jungfrau hinabgesenkt[1]) und sei in ihrem Leib zum Fleisch gebildet worden, sei geboren worden als ein mit Gott verbundener Mensch[2]). „Das Fleisch, mit dem göttlichen Wesen ausgerüstet, wird ernährt, wächst heran, redet an, lehrt, wirkt und ist Christus."

1) Delapsus in virginem quandam.
2) Nascitur homo deo mistus.

Tertullian drückt sich hier so aus, als wenn der göttliche λόγος nur in einem menschlichen Leibe, den er sich vermittelst der Maria angeeignet hätte, erschienen wäre; aber wir haben gesehen, daß er ausdrücklich von dem Leibe eine vernünftige menschliche Seele, die der λόγος sich angeeignet, unterschied, und wir sind nicht berechtigt zu behaupten, daß damals Tertullian noch nicht zum Bewußtsein der Nothwendigkeit einer solchen Begriffsbestimmung gekommen wäre. Unter dem Begriff caro versteht er ja keineswegs bloß den Leib, sondern wie er sich selbst ausdrücklich erklärt, den ganzen Menschen; es fragt sich also nur, wieviel er dazu rechnet. Wenn wir voraussetzen dürfen, daß er schon damals ein Gegner der Trichotomie in der menschlichen Natur war, wird also auch hier sich ergeben, daß er zu dem Wesen des Menschen eine vernünftige menschliche Seele rechnete. Aber es erhellt, wie es sein christliches Bewußtsein ihm nothwendig machte, eine eigentliche Vermenschlichung des λόγος, ein Eingehen desselben in das eigenthümliche Wesen der menschlichen Natur, eine solche Selbstentäußerung anzunehmen. Tertullian, der, wie wir schon bei andern Gelegenheiten gesehen haben, in der hellenischen Mythologie eine Weissagung der im Christenthum zu verwirklichenden Wahrheit, eine Karikatur derselben erkannte, er gebrauchte auch so hier die hellenischen Mythen von den Göttersöhnen. Mit Recht konnte er hier in phantastischer Form vorgebildet finden, was als reine Idee in dem Christenthum geschichtlich werden sollte. Wenn er sich auch diesen Gedanken nicht so klar machte, lag dies doch dem, was er auf seine Weise sagt, zu Grunde [1]). So giebt er auch in seinem vormontanistischen Buch der Präskriptionen eine Darstellung des wesentlichen Inhalts der Glaubenslehre, der regula fidei, worin er sagt: es sei zuerst vor Allem das Wort hervorge-

1) Sciebant et qui penes vos ejusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverunt. Ibid.

gangen, welches Sohn genannt worden, im Namen Gottes sei es auf mannichfaltige Weise erschienen, sei in den Propheten vernommen worden, sei aus dem Geiste Gottes des Vaters herabgekommen [1]), sei Mensch geworden in dem Leibe der Maria, und habe als Jesus Christus gehandelt, d. h. das herabgekommene vermenschlichte Wort macht die Person Jesu Christi, und er habe gesandt die Kraft des heiligen Geistes, die seine Stelle vertreten sollte [2]). So finden wir auch hier schon die Erwähnung des Paraklet. In seinem Buch gegen den Hermogenes setzt er der Lehre desselben von einem präexistirenden Stoff entgegen die Lehre von der *σοφία* als dem Gott inwohnenden Stoffe, aus dem er Alles gebildet, dasselbe mit jenem angeführten Begriff von der ratio, die alle göttlichen Ideen in sich begriff, der ideale geistige Urstoff des Universums [3]). „Aus dieser schuf er, — sagt Tertullian — indem er durch sie schuf, und mit ihr schuf. Wer möchte nicht vielmehr diese als die Quelle von Allem und den Urquell aller andern Stoffe preisen, einen Stoff aber, der ihm nicht unterthan, sondern ein ihm inwohnender und eigenthümlicher war; ein solcher Stoff, wie Gott seiner bedürfen konnte, er, der vielmehr dessen, was ihm eigen ist, als des Fremden bedarf. Wie er endlich einen solchen als nothwendig erkennt für die Weltschöpfung, schafft er und zeugt er denselben sogleich in sich selbst." Er beruft sich hier auf die Stelle in den Proverbien Kap. 8, das *ἐκτήσατο ἐμέ*, wo in der alexandrinischen Version *ἔκτισε* gelesen wurde. Er sagt dann nachher, daß Gott der Vater allein der Ursprungslose, Ungezeugte sei; seine Weisheit sei gezeugt und hervorgebracht worden [4]), seitdem sie in den Ge-

---

1) Er bezeichnet hier die göttliche Wirkung in dieser Veranstaltung, Gott der Vater selbst, der dies vermittelte.

2) De praescr. cap. 13. 3) Adv. Hermog. cap. 18.

4) Das generare und condere wird hier gleichbedeutend gebraucht; man war noch nicht so vorsichtig in der Wahl der Ausdrücke, da das Wort *κτίζειν* in der alexandrinischen Version zumal auch diesen Ausdruck zu ge-

danken Gottes zur Gestaltung seiner Werke sich zu bewegen begann. Wir erkennen hier dieselbe Idee, die wir schon bei der Anführung aus dem Apologetikus entwickelt haben. Charakteristisch ist dieses wie Aehnliches, als Zurückweisung einer zu einfachen, abstrakten Auffassung der Gottesidee, jener dem neoplatonischen Begriff von dem ὄν verwandten. Er hebt nachher, indem er dem Hermogenes, der eine ursprungslose Materie behauptete, entgegenhält, daß Gott der Vater allein der Ursprungslose, Ungezeugte sei, besonders dieses hervor, daß die *σοφία*, insofern sie zum hypostatischen *λόγος* wurde, einen Anfang gehabt, wie man dies auch bezeichnen möge[1]). So sagt er auch später[2]) im Gegensatz mit der Lehre des Hermogenes von der präexistirenden Hyle, daß nach der Lehre der Offenbarung zuerst die *σοφία* von Gott hervorgebracht worden; sodann sei der *λόγος* erzeugt worden[3]), durch den Alles geschaffen und ohne den nichts geschaffen worden. Diesen Subordinatianismus finden wir auch in dem Buch gegen den Marcion, wenn er den *λόγος* als den vor der ganzen Schöpfung Erzeugten, den primus fructus patris nennt, und ihn doch als Diener desselben bezeichnet, insofern er ihm als Organ dient für Alles, was er durch ihn wirken wollte[4]). So bezeichnet er wie in den schon früher angeführten Stellen den *λόγος* als Den, auf den alle Theophanieen des alten Testaments zu beziehen seien, das Vorbild der künftigen Menschwerdung desselben. Er sagt, daß Christus immer gehandelt habe in der Person Gottes des Vaters; er nennt ihn das

---

brauchen veranlaßte. Als Beleg für das Gesagte mögen Tertullians eigene Ausdrücke dienen, wie er nachher in dem Buch gegen den Hermogenes von der *σοφία* sagt: Genita, id est facta, quia et filios facimus, licet generemus. Nihil interest facta an nata sit abyssus, beides bezeichne eben den Anfang. Adv. Hermog. cap. 32.

1) Adv. Hermog. cap. 32. 2) Cap. 45.

3) Prolatus.

4) Adv. Marc. lib. II cap. 4.

Wort Gottes, das er, aus sich selbst ihn hervorgehen lassend, sich zum Sohne machte [1]).

Als Montanist wurde nun Tertullian veranlaßt, jene schon früher von ihm ausgebildete Lehre von der una substantia in tribus, von der unitas substantiae zugleich mit der *οἰκονομία* zu vertheidigen, weiter zu entwickeln und zu begründen in dem Streit mit einer dogmatischen Richtung, welche die Lehre von der *μοναρχία* mit Ausschließung der *οἰκονομία* vortrug, welche das Eine als unvereinbar mit dem Andern erscheinen ließ. Es gab zwei Zweige dieser Richtung, welche neben der bei den Kirchenlehrern gewöhnlichen Auffassung der Logoslehre hergehen und sich gegen dieselbe auflehnen. Beide Richtungen waren zwar zwei verschiedene Formen, in welchen das Grundprinzip des Monarchianismus erschien, standen aber doch in noch schärferem Widerspruch mit einander gegenseitig, als mit der Kirchenlehre selbst; wie diese beiden Auffassungsformen derselben Grundansicht auch von einem ganz entgegengesetzten Interesse ausgingen. Die Einen nämlich waren von einem vorherrschend dialektisch-monotheistischen Interesse beseelt: nur die Einheit Gottes wollten sie festhalten; die Lehre von einer Gottheit Christi schien ihnen damit unvereinbar, und Christus war ihnen für ihr religiöses Bewußtsein nicht so viel, daß sie nicht gern diese Lehre geopfert hätten. Nur etwas Göttliches festzuhalten in Christo, als dem von seiner ersten Entwicklung an von Gott besonders erleuchteten und geleiteten Menschen, welchen sie deßhalb den Sohn Gottes nannten, dies war ihnen das Wichtige. Das verständige Element war bei diesen Leuten das Vorherrschende. Hingegen gab es Solche von einer ganz andern Geistesrichtung, bei welchen mit dem Monarchianismus noch ein ganz anderes Interesse zusammenhing, das praktisch-christliche Interesse, das Interesse des christ-

1) Sermonem ejus, quem ex semet ipso proferendo filium fecit. Adv. Marc. lib. II cap. 27.

lichen Bewußtseins, ohne alle Unterscheidung nur Gott in Christo haben zu wollen. Der Subordinatianismus der Kirchenlehre gab ihnen in dieser Beziehung nicht genug für den Ausdruck ihres christlichen Bewußtseins. Gott der Vater, meinten sie, das Eine göttliche Subjekt, sei mit einem Leibe sich umhüllend im Christo erschienen. Wir müssen dabei berücksichtigen, wie in dem gewöhnlichen christlichen Bewußtsein auch die Lehre von einer vernünftig-menschlichen Seele in Christo sich noch nicht entwickelt hatte; um so eher konnten sie einen ungetheilten Christus in dem mit einem Leib umhüllten Gott, dem ohne Vermittlung von irgend etwas Anderem im Leibe erschienenen zu haben meinen; — Diejenigen, welche man mit dem Namen der Patripassianer zu belegen pflegte. Es konnten Solche im Gegensatz mit der andern Klasse der Monarchianer auftreten, oder auch im Gegensatz gegen die Vertheidiger des gewöhnlichen kirchlichen Subordinatianismus. Nur Leute, bei denen das unmittelbar Praktische und das christliche Gefühl das Vorherrschende war, ohne alles dialektische Element, konnten sich bei einer solchen Auffassung befriedigt fühlen. Wir erkennen hier Menschen ohne Bildung, welche aus der Mitte der Laien hervorgingen, die Auflehnung des unmittelbaren christlichen Bewußtseins ungebildeter Laien gegen eine mehr durch Reflexion und dialektische Unterscheidung hindurchgegangene Theologie. Darauf weisen auch die Worte Tertullians in seinem Werk gegen den Praxeas hin, wenn er sagt[1]): „Alle Einfältigen, daß ich nicht sage, Unwissenden und Unklugen, was immer der größere Theil der Glaubenden ist, fürchten sich, weil auch die Glaubensregel selbst von den mehreren Göttern der Welt zu dem einzigen und wahren Gott hinüberführt, bei dem Namen einer *οἰκονομία*, bei der Erwähnung einer Zweiheit oder Dreiheit[2])." Es sind dieses eben dieselben, welche Origenes

1) Adv. Praxean. cap. 3.
2) Expavescunt ad *οἰκονομίαν*.

als die gewöhnlichen Christen bezeichnet, welche keinen andern Gott außer Christo kannten, und keine Unterscheidung in Christo zulassen wollten. Es erhellt, wie unbegründet die Annahme Derer ist, welche die Verbreitung einer solchen Ansicht als ein Zeugniß gegen das ursprüngliche Vorhandensein des johanneischen Evangeliums anführen wollen, und welche meinen, daß die Logoslehre aus diesem erst später entstandenen Evangelium sei eingeführt worden. Die Menge der Laien, die eine solche Vorstellung sich machte, brauchte sich eben mit dem Evangelium des Johannes, überhaupt mit dem genaueren Studium der heiligen Schrift nicht weiter beschäftigt zu haben; wenigstens kümmerte sie sich nicht um die mehr spekulativen Elemente jenes Evangeliums, vermöge der ganzen eigenthümlichen Art ihrer Geistesrichtung. Wir sehen ferner aus dem Buch Tertullians gegen den Praxeas, daß Menschen dieser Richtung auch das johanneische Evangelium und die Apokalypse gebrauchten, und die Stellen in demselben nach ihrem Sinn erklärten [1]).

Es läßt sich erklären, wie aus der Mitte der Laien Einer hervorgehen konnte, der gegen die gewöhnliche kirchliche Unterscheidung zwischen den Hypostasen des Vaters und des λόγος oder des Sohnes auftrat, und der zugleich als Vertreter der rechten Lehre von der Gottheit Christi sich geltend machte, und es läßt sich erklären, wie ein Solcher unter den Laien besondern Eingang finden konnte. Ein Solcher war Praxeas, der in Kleinasien zugleich mit dem Montanismus in Streit gerathen war. Er begab sich nach Rom, sei es wegen anderer Angelegenheiten, sei es, daß ein polemisches Interesse gegen den Montanismus ihn dazu bewog, um es zu verhindern, daß die so einflußreiche Stimme der römischen Kirche für die neuen Propheten gewonnen würde. Da er als Konfessor aus dem Kerker hervorgegangen war, mußte ihm dies größeren Einfluß

1) Cap. 17. Berufung auf Joh. 10, 28 und Apok. 1, 8.

verschaffen. Tertullian sucht das Märtyrerthum des Praxeas herabzusetzen; was er aber sagt, verdient, da es von einem so heftigen Gegner herrührt, gewiß wenig Glauben. Er nennt den Praxeas einen dadurch, daß er sich des Märtyrerthums rühmte, aufgeblasenen Mann, obgleich er nichts weiter als eine kurze Gefangenschaft im Kerker ausgestanden habe [1]). Es ist dabei merkwürdig, wie überhaupt Tertullian, der Montanist, als Gegner des großen Ansehns der Konfessoren und Märtyrer erscheint, wovon wir manche Beispiele gesehen haben; und es mag dies wohl zusammenhängen damit, daß solche Bekenner wie Praxeas ihre Stimme gegen den Montanismus erhoben, und durch ihren Einfluß demselben schadeten. In Rom fand Praxeas keinen Widerspruch, sei es, daß das Ansehn, in welchem er als Bekenner stand, den Verdacht gegen seine Lehre und die Angriffe auf ihn selbst zurückhielt; sei es, daß er als eifriger Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi geehrt wurde, und daß man deßhalb alles Andere bei ihm gern übersah; sei es, daß er als Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi gegen die eine Klasse der Monarchianer in Rom, wie einen Theodotus, auftretend, deßhalb als Vertreter des wahren Interesses der christlichen Frömmigkeit erschien; sei es, daß die damalige Unbestimmtheit der Lehre in der römischen Kirche, in welcher das kirchlich praktische Interesse mehr als die Sorge für die genauern dogmatischen Bestimmungen vorwaltete, ihm zur Hülfe kam. Als Beleg für das Letztere könnte dienen, wenn die Artemoniten sich darauf beriefen [2]), daß die ältern römischen Bischöfe mit ihrer Lehre übereingestimmt hätten, und erst der Nachfolger Viktors, Zephyrinus, eine Veränderung der Lehrweise veranlaßt habe. Auf alle Fälle kann die günstige Aufnahme, welche Praxeas

---

1) Insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium. Cap. 1.

2) Euseb. hist. eccl. 5, 28.

zu Rom fand, nicht als Beweis dafür gebraucht werden, daß in Rom von Alters her das jüdisch-christliche Element, eine dem Ebionitismus verwandte dogmatische Richtung vorgewaltet hätte; denn dieser Richtung kann ja nichts mehr widerstreiten, als die Lehre, welche Gott den Vater selbst leiblich erscheinen läßt, der Patripassianismus. Eben dies, daß Praxeas in Rom eine so günstige Aufnahme fand, zeugt davon, wie die dem jüdischen Element schroff entgegengesetzte Richtung, welche Gott ungetheilt nur in Christo haben wollte, in der römischen Kirche vorwaltete. Praxeas kam zu Rom an in einem für die Stellung der römischen Kirche zum Montanismus wichtigen Zeitpunkt. Jene Kirche hatte sich bisher dem Montanismus ungünstig gezeigt; aber der römische Bischof, vielleicht Viktor[1]), war im Begriff, den montanistischen kleinasiatischen Gemeinden

1) Leider hat Tertullian in der angeführten Stelle den römischen Bischof nicht namentlich bezeichnet. Sollte es Viktor sein, so wären seine beiden Vorgänger Eleutheros und Soter. Wir wissen nicht, welche Umstände den starren, von einem hierarchischen Geist beseelten Viktor für den Montanismus günstig stimmen konnten. Es paßt wohl zur Charakteristik desselben, daß er seinen beiden Vorgängern nicht widersprechen wollte, und daß daher Praxeas ihn dadurch gegen die montanistischen Gemeinden sich zu erklären bewog, daß er ihm das Ansehn seiner Vorgänger entgegenhielt. Dem Mann, dem die Tradition so viel galt, konnte dies wohl ein bedeutendes Moment sein. Es würde auch gut zusammenhängen, daß damals die ersten Streitigkeiten über den Monarchianismus in der römischen Kirche entstanden: von der einen Seite Diejenigen, welche die Selbstständigkeit der Person Christi als einer vom Vater verschiedenen festhielten, und die Lehre von seiner Gottheit aber opferten, nur als einen durch den göttlichen Geist besonders erleuchteten Menschen ihn anerkannten; von der andern Seite Diejenigen wie Praxeas, welche nur das göttliche Wesen des Vaters in Christo anerkennen wollten. Die Chronologie des Montanismus macht es aber auch wohl möglich, unter jenem Bischof den Eleutheros zu verstehen, so daß die beiden Vorgänger Anicet und Soter wären; und dann würden wir in der Friedensvermittlung der Märtyrer aus Kleinasien, von den Gemeinden zu Lyon und Vienne aus unter der Verfolgung des Kaisers Mark Aurel, und in den Bestrebungen des vermittelnden Irenäus dasjenige finden, wodurch Eleutheros milder gegen den Montanismus gestimmt worden wäre.

die Kirchengemeinschaft zu bewilligen; doch durch die Schilderung, welche ihm Praxeas von den durch den Montanismus hervorgebrachten Unruhen machte, und dadurch, daß er ihm das Ansehn seiner beiden Vorgänger, die sich dem Montanismus ungünstig gezeigt hatten, vorhielt, wurde er bewogen, Alles zurückzunehmen. Praxeas begab sich von Rom nach Karthago [1]), und aus der schon angegebenen Ursache läßt es sich erklären, daß er mit seiner Lehre, die dem gewöhnlichen Standpunkt der einfältigen und ungebildeten Laien zusagte, leicht Eingang fand [2]). Doch trat Einer gegen ihn auf, und wie Tertullian sagt, hätte sich Praxeas bewegen lassen, einen Widerruf auszustellen [3]). Aber eine solche Erklärung des Gegners kann doch nicht als sichere Aussage über das zum Grunde liegende Thatsächliche gelten; wir müßten die Worte des Praxeas selbst vor Augen haben, um darüber entscheiden zu können, ob derselbe wirklich die von ihm vorgetragene Lehre zurücknahm, oder ob er etwa nur gegen eine gewisse Deutung derselben oder ihm entgegengehaltene

---

1) Es hängt von der Auslegung der Worte Tertullians, wo er dies berichtet, cap. 1 ab, ob wir annehmen sollen, daß der Schauplatz des von ihm Erzählten Rom oder Karthago sei. Es lauten nämlich die Worte: Fructificaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae, dormientibus multis. Man könnte hier das hic quoque so deuten: Auch hier wie in jenem Gleichnisse wurde das Unkraut bei der guten Frucht mit eingestreut, oder, was wohl noch mehr für sich hätte, das hic quoque mit dormientibus multis zu verbinden, indem auch hier, wie in jenem Gleichnisse Christi, Viele schliefen, und dies zur Aussaat des Unkrauts unter den Weizen benutzt wurde. Nach beiden Auslegungen würde anzunehmen sein, daß man wie in dem vorhergehenden Satz nur an den Aufenthalt und die Wirksamkeit des Praxeas in Rom zu denken hätte. Aber das Verhältniß der Sätze macht es doch sehr wahrscheinlich, daß das hic den Gegensatz bildet gegen das im Vorhergehenden erwähnte Rom; und Tertullian drückt sich auch auf solche Weise aus, als wenn er aus der Mitte des Schauplatzes, wo dieses vorfiel, geschrieben hätte. Daher werden wir wohl an Karthago zu denken haben.

2) Wir denken an die Worte Tertullians: Dormientibus multis in simplicitate doctrinae.

3) Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua.

Konsequenzmachereien sich verwahrte. Als dies geschah, gehörte Tertullian der montanistischen Partei noch nicht an; unterdessen hatte er sich für diese erklärt, und er sah nun in dem Praxeas von zwiefacher Seite einen Gegner, in Beziehung auf seinen Montanismus und seine Trinitätslehre. Er mußte auch bemerken, daß die Lehre des Praxeas unbemerkt um sich gegriffen hatte, und dies bewog ihn, in einer besondern Schrift gegen dieselbe aufzutreten.

Aus den Antithesen Tertullians gegen den Praxeas kann eine zwiefache Auffassung seiner Lehre sich ergeben. An mehreren Stellen erscheint dieselbe so, als wenn Praxeas in keiner Hinsicht eine der Erscheinung Christi vorangehende Unterscheidung in Gott zugelassen, sondern den Namen des Sohnes Gottes nur auf die zeitliche Erscheinung Christi, auf die caro, in der Gott der Vater selbst erschienen, bezogen hätte. Nach einigen andern Stellen hingegen scheint es, daß er der zeitlichen Erscheinung Christi hätte vorangehen lassen einen gewissen relativen Unterschied zwischen dem λόγος oder dem Sohn und dem Vater, jene Unterscheidung nämlich in Beziehung auf das göttliche Wesen in seiner Selbstoffenbarung in den Theophanieen des alten Testaments; wie wenn er die Monarchianer sagen läßt in Beziehung auf jene Theophanieen: Gott der Vater habe sich selbst zum Sohn gemacht, indem er nämlich in einer solchen Offenbarungsform sich darstellte [1]). So schreibt ihnen Tertullian auch in dieser Beziehung die Lehre zu, der Vater habe im Namen des Sohnes gehandelt [2]), d. h. der Vater habe sich unter dem Namen des Sohnes selbst dargestellt. Wir müssen nun also annehmen, daß entweder Tertullian an einigen Stellen die Lehre des Praxeas nicht genau genug dargestellt habe, oder daß unter den Anhängern selbst eine verschiedene Modifikation derselben nach der verschiedenen

1) Ipse se, inquiunt, filium sibi fecit. Cap. 10.
2) Patrem in filii nomine egisse. Cap. 17.

Stufe ihrer Bildung stattgefunden habe, daß die Roheren auf die erstere, die Gebildeteren auf die zweite Weise die Sache dargestellt hätten. Da, wie wir gesehen haben, diese Patripassianer auch das johanneische Evangelium gebrauchten, so ist es wohl um desto mehr wahrscheinlich, daß sie auch die Idee des λόγος auf ihre Weise sich erklärten, und diesen Begriff auf eine ursprüngliche, der zeitlichen Erscheinung Christi vorangehende Unterscheidung in dem göttlichen Wesen bezogen, insofern das Eine Subjekt als in sich verborgen der Vater, als sich offenbarend der λόγος genannt werde. Diese Patripassianer beriefen sich, wie Tertullian sagt, auf die Stelle im Lukas 1, 35, indem sie behaupteten, die Kraft des Höchsten sei ja der Höchste selbst als in seiner Kraft wirkend, und so auch der Sohn Gottes Gott selbst [1]). Wenn man den Patripassianern den Vorwurf machte, daß durch sie das Leiden auf Gott den Vater selbst übertragen, er zu einem leidensfähigen gemacht werde, so verwahrten sie sich dagegen, indem sie erklärten, daß sich das Leiden eben ja nur auf die menschliche Substanz in Christo beziehe [2]). Freilich wurde die Kraft dieser Vertheidigung von ihrem Standpunkte dadurch geschwächt, daß sie keine vollständige menschliche, aus Seele und Leib bestehende Natur in Christo setzten. So halfen sie sich auch damit, daß sie entgegneten: nicht der Vater habe gelitten, sondern er habe mit dem Sohn gelitten, compassus pater, insofern sie nämlich das Leiden nur auf das Menschliche in der Erscheinung des Vaters bezogen.

In der Bestreitung des Praxeas mußte Tertullian in diesem Buch die Lehre von einem selbstständig präexistirenden λόγος, der in Christo als Mensch erschienen, jene Lehre, die er, wie wir gesehen haben, schon früher sich gebildet hatte,

---

1) Cap. 26.

2) Non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus. Cap. 29.

weiter entwickeln. Er erscheint in der Art, wie er die Logoslehre hier anschaulich zu machen sucht, als Vorgänger des Augustinus und der Scholastiker, welche die Analogie mit dem menschlichen Geiste dazu benutzten. Einen Unterschied macht hier nur die Verschiedenheit in der Auffassung dieser Lehre, gemäß dem damaligen Subordinatianismus und der einheitlichen Anschauung der spätern Zeit. Nach der Analogie des menschlichen Geistes als Bildes Gottes meint er als dessen Urbild den höchsten Geist denken zu müssen. Wie dem Geiste des Menschen einwohnt die Vernunft, und dieser schon die Sprache, in welcher nachher die Vernunft sich offenbart, so ist das Ursprüngliche bei Gott sein λόγος als ratio, die Vernunft; in dieser aber schon vorbereitet die Offenbarung derselben in der Schöpfung, wodurch die ratio zum sermo wird, indem vor der ganzen Schöpfung der λόγος als die schaffende Vernunft zur Selbstständigkeit emanirt, wodurch die in der ratio vorhandenen göttlichen Ideen verwirklicht werden. Daher meint Tertullian, hätte man nicht sagen sollen: der sermo war bei Gott, sondern die ratio; so hätte man den Namen λόγος hier verstehen sollen. Er betrachtet es als die Schuld der Einfältigen, daß man sermo statt ratio gesagt habe [1]). „Obgleich — sagt er — Gott seinen λόγος noch nicht gesandt hatte, so hatte er ihn doch innerhalb seiner selbst, in und mit seiner Vernunft, indem er schweigend bei sich dachte und bei sich selbst Alles ordnete, was er durch seinen sermo dann aussprechen wollte. Denn indem er mit seiner Vernunft dachte und ordnete, machte er sie zur Sprache." „Damit du dieses um so leichter erkennen mögest, — setzt er hinzu — so erkenne es vorher aus dir selbst, damit du aus dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes erkennen mögest die Vernunft, die auch

---

1) Jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi. Cap. 5.

du in dir selbst hast, da du ein vernünftiges Wesen bist, indem der Mensch nicht bloß Geschöpf Gottes sei, sondern von seinem Hauche beseelt. Sieh, wenn du selbst schweigend mit dir durch die Vernunft Rath hältst, wie dasselbe in dir vorgeht, indem sie dir entgegenkommt mit der Sprache bei jeder Bewegung deiner Gedanken, bei jedem Schlag deines Gefühls. Was du auch denkst, ist Sprache, ist Vernunft." „So — sagt er — ist bei dir die Sprache gleichsam ein Zweites, wodurch du denkend redest, und redend denkst." Und nun schließt er aus dieser Analogie: „Auf wie viel vollkommnere Weise geschieht dies bei Gott, als dessen Bild du gilst." Vermöge der Verwandtschaft zwischen den Worten Vernunft und Weisheit glaubt er sich berechtigt, alles von der göttlichen σοφία Gesagte hier anzuwenden [1]). Er sagt sodann: „Denn als Gott zuerst wollte, das, was er mit der Vernunft und Sprache der Weisheit bei sich geordnet hatte, verwirklichen in den einzelnen Substanzen und Gattungen, brachte er zuerst den sermo selbst hervor, der unzertrennlich mit sich verbunden hatte die Vernunft und die Weisheit, damit durch denselben, durch den Alles gedacht worden, es auch geschaffen werden sollte." „Dies — sagt er — ist die vollkommene Geburt des sermo, indem er aus Gott hervorgeht." „Dann — sagt er — hat er ihn sich selbst gleich gemacht, indem er aus ihm hervorgehend sein erstgeborener Sohn wurde." Wenn man sich darauf berief [2]), daß der Name „Wort", jene Vergleichung selbst etwas Unselbstständiges, Unpersönliches bezeichne, wie dies beim Menschen nichts Anderes sei, so antwortet Tertullian: es könne von Gott nichts Leeres und Unreales kommen, wie er selbst das realste Wesen sei. Es erhellt, wie in Tertullians Seele die Begriffe Körper und Reales ineinander übergingen, wie wenn

---

1) Cap. 6.

2) Es kann sein, daß die Patripassianer gegen diese Logoslehre eine solche Einwendung gemacht hatten.

er sagt [1]): „Wer wird leugnen, daß Gott ein Körper sei, wenngleich er Geist ist; denn der Geist ist ein Körper von seiner eigenthümlichen Art, in seiner eigenthümlichen Gestalt. Wenn aber jene unsichtbaren Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, bei Gott ihren eigenthümlichen Körper und ihre eigenthümliche Gestalt haben, wodurch sie Gott allein sichtbar sind: um wie viel mehr wird, was aus seinem Wesen hervorgegangen ist, nichts Wesenloses sein?" Also sei das Wesen des λόγος Person zu nennen, und derselben der Name des Sohnes beizulegen, und indem er als Sohn bezeichnet werde, liege darin auch, daß er der Zweite nach dem Vater sei. Wenn ihm nun eingewandt wurde, wie vielleicht von den Patripassianern, den Gegnern solcher spekulativen Anschauungsweisen geschah, daß man dadurch in eine der gnostischen ähnliche Emanationslehre verfalle, daß man den Emanationsbegriff auf den λόγος anwende, so antwortete Tertullian [2]): es sei kein Grund gegen eine solche Anschauungsweise, daß sie auch bei den Häretikern vorkomme; die Häresie habe vielmehr von der Wahrheit entlehnt, was sie zur Lüge umbilde; — die Idee Tertullians, daß das Wahre das Ursprüngliche sei, und der Irrthum nur ein falsches Nachbild des Wahren. Es scheint ihm bei dieser Idee von einer προβολή nur eben darauf anzukommen, daß man den λόγος nicht auf gnostische Weise vom Vater trenne, sondern ihn als den in der Einheit mit dem Vater verharrenden, der allein diesen zu offenbaren vermöge, erkenne. Er bedient sich ähnlicher Vergleichungen wie früher, indem er sich auf das Ansehn des Paraklet, also die Aussprüche des montanistischen Prophetenthums beruft, „wie aus der Wurzel die Staude, aus der Quelle der Fluß, aus der Sonne der Strahl hervorgehe." So setzt er nach den schon früher entwickelten Vorstellungen das göttliche Wesen, das Wesen des spiritus in dem Sohne als ein vom Vater abgeleitetes, aber eben daher in einem verschiedenen

1) Cap. 7. 2) Cap. 8.

Maaße bei ihm vorhandenes. Er sagt [1]), er sei dem Maaße nach ein Anderer als der Vater; denn der Vater sei das ganze Wesen, der Sohn aber etwas aus dem Wesen des Vaters Abgeleitetes und ein Theil desselben. Darauf deutet er die Worte Christi Joh. 14, 28, auf die er also seine Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen in ihm nicht anwendet: Der Vater ist größer als ich. Wenn die Monarchianer die Einwendung machen, daß zwei Götter angenommen würden, will Tertullian zur Noth dieses gelten lassen [2]); aber nach seiner eigentlichen Meinung liegt die Einheit Gottes in der Einheit der divina substantia, welche dieselbe ist im Vater und Sohn, wenngleich beide numerisch von einander verschieden sind. Er behauptet, daß wenngleich der Vater, Sohn und heilige Geist jeder für sich Gott zu nennen sei, doch im Gegensatz gegen den Polytheismus die Idee des Einen Gottes dabei festgehalten werden müsse. Die Christen müßten ihr Licht leuchten lassen in der Heidenwelt, sonst könnten sie auch durch das Bekenntniß von mehreren Göttern dem Märtyrerthum entgehen [3]). Er beruft sich hierbei auf das Vorbild des Apostels Paulus, und es ist merkwürdig, wie unbefangen er die paulinische Lehrweise über diesen Gegenstand zu verstehen weiß, wenn er sagt, daß derselbe, wenn Gott der Vater und der Sohn zusammen genannt werde, den Vater allein Gott, und den Sohn Herrn nenne, wenn der Sohn aber für sich allein vorkomme, ihn auch Gott nenne. Als Beweis für dies Letzte beruft er sich auf die Doxologie Röm. 9, 5, in deren Auslegung er, wie wir meinen, auch das Richtige getroffen hat. Für sich allein könne wohl der Strahl Sonne genannt werden, wenn man aber die Sonne nenne, nenne man nicht auch den Strahl als Sonne.

---

1) Cap. 9.
2) Si tam durus es, puta interim. Cap. 13.
3) Cap. 13.

Da Tertullian das Göttliche und Menschliche in Christo schärfer von einander unterschied, vermöge seiner Lehre von einer vernünftigen menschlichen Seele in Christo, so hätte er dadurch veranlaßt werden können, die Patripassianer von der Seite insbesondere zu beschuldigen, daß sie Gott leidensfähig darstellten, weil sie eben eine wahre menschliche Natur in Christo nicht anerkannten, die Menschwerdung nur in die Aneignung eines menschlichen Leibes setzten. Auch in diesem Buch selbst [1]) sagt er, wenngleich er gewöhnlich nur von der caro in Christo redet, in Beziehung darauf, daß Christus seinen Geist in die Hände des Vaters empfiehlt: „Dies ist die Stimme des Fleisches und der Seele, d. h. des Menschen, nicht die Stimme des Wortes und des Geistes, d. h. des göttlichen Wesens.“ Doch hebt er diesen Punkt in der Polemik gegen die Patripassianer nicht hervor, weil ihm die Wichtigkeit dieser Lehre zurücktrat im Verhältniß zu der Wichtigkeit der Anerkennung des göttlichen λόγος als eines von dem Vater persönlich verschiedenen und demselben untergeordneten. Ihm scheinen die Patripassianer diesen Namen deßhalb zu verdienen, weil sie das Eingehn in die Vermenschlichung, in die Theilnahme am menschlichen Leiden, vermöge der Verbindung mit den Menschen, Gott dem Vater, der über alle solche Berührungen erhaben ist, beilegen. Von diesem Gesichtspunkte nennt es Tertullian eine blasphemia, das Leiden auf den Vater, statt auf den Sohn zu übertragen. Der λόγος ist ihm der in allen Theophanieen des alten Testaments schon immer Wirksame, der im Verkehr zu den Menschen herabstieg, welcher schon das vorbereitete, was er einst am Ende vermöge seiner Menschwerdung in Vollziehung setzen wollte. Dadurch sollten die Menschen vorbereitet werden, leichter an seine Menschwerdung zu glauben [2]). „So kannte er schon damals die menschlichen Affekte, da er auch die Substanz des Menschen selbst anneh-

1) Cap. 30. 2) Cap. 16.

men sollte, Leib und Seele, indem er den Adam fragte: Wo bist du? als wie nicht wissend, wo Adam sei, bereuend, daß er den Menschen gebildet hatte, als ob er es nicht vorher gewußt hätte, indem er den Abraham versuchte, als ob er nicht wüßte, was im Menschen sei, und wenn die Häretiker etwas als Gottes unwürdig ergreifen, um den Schöpfer zu stürzen, indem sie nicht wissen, daß dies dem Sohn zukam, der auch den menschlichen Leiden, Durst und Hunger und Thränen, der Geburt und dem Tode selbst sich unterziehen sollte [1])." Wie Tertullian Gott den Vater als den, welcher das Wesen Gottes in seiner Verborgenheit darstellt, den Gott der Philosophen nennt, so bezeichnet er hier wieder den λόγος als den, in welchem von Anfang die vermenschlichte Offenbarung des göttlichen Wesens sich vorbildete. Wenn in dem alten Testament gesagt wird (2 Mos. 33, 13), daß wer Gott schaut, sterben muß, so vergleicht damit Tertullian die Stellen, wo doch von einem Schauen Gottes in den Theophanieen die Rede ist, was er eben auf den λόγος bezieht, wie jenes auf Gott den Vater. Gott sei zwar, sagt er, gesehen worden, aber nach Maaßgabe der Fähigkeit der Menschen [2]), nicht nach der Fülle des göttlichen Wesens. Es sei also ein Anderer, der gesehen wurde, und ein Anderer der Unsichtbare; man müsse als den Unsichtbaren den Vater verstehen vermöge der Fülle seiner Majestät, als den Sichtbaren aber den Sohn erkennen nach dem Maaße seines abgeleiteten Wesens [3]), wie man auch die Sonne nicht zu betrachten vermöge in der Totalität ihres Wesens, wie man aber den Strahl mit den Augen zu tragen vermöge wegen der gemilderten Beschaffenheit des Theiles, der auf die Erde herabfalle. Wenn die Patripassianer sich darauf beriefen, daß die Unsichtbarkeit dem göttlichen Wesen überhaupt zukomme,

1) Cap. 16.

2) Visum quidem deum, secundum hominum capacitates, non secundum plenitudinem divinitatis. Cap. 14.

3) Pro modulo derivationis.

das Sichtbarsein der sinnlichen Erscheinung, und daher dieses benutzten, um zu behaupten, derselbe eine unsichtbare Gott der Vater erscheine sichtbar in der Form der menschlichen Natur, so war es dem Tertullian hingegen wichtig, das Prädikat der schlechthinnigen Unsichtbarkeit in dem angegebenen Sinn Gott dem Vater zuzueignen, und dem *λόγος* allein die Eigenschaft, vermöge welcher er in die sichtbare Erscheinung eintreten konnte; derselbe in den Theophanieen und nachher in der vermenschlichten Erscheinung [1]). Von diesem Standpunkt aus erscheint es ihm als das Anstößige, als Verleugnung des Unterschiedes zwischen dem verborgenen, über Alles erhabenen Gott und dem *λόγος*, durch den er sich allein offenbart, mit der Schöpfung in Berührung kommt, wenn man jenes sich Herablassen zu den menschlichen Affekten, jene Vermenschlichung, jene Selbstentäußerung in der Form der Menschheit, jenes Leiden auf den Vater selbst überträgt. Er bezeichnet die Lehre seiner Gegner, um sie in ihrer Absurdität darzustellen, so: „So wird der Vater als selbst geboren, als Einer, der selbst gelitten habe, der allmächtige Herr als Jesus verkündigt [2]). Indem er die Stelle 1 Tim. 6, 16 anführt, und Gott den Vater bezeichnet als den in einem unzugänglichen Licht Wohnenden, bezeichnet er hingegen den Sohn als den Leidensfähigen und Zugänglichen [3]); „doch — setzt er hinzu — daß Paulus seiner Erscheinung in dem Licht seiner Herrlichkeit nicht konnte theilhaftig werden, ohne Gefahr seines Augenlichtes, und Petrus, Johannes und Jakobus dies nicht erfahren konnten, ohne in Bewußtlosigkeit zu verfallen [4]);" — jene schon oben erwähnte montanistische Anschauung, daß das menschliche Bewußtsein weichen muß der Allgewalt des Göttlichen in seiner Offenbarung. Und er setzt dann hinzu: „Da sie die Herrlichkeit des

1) Cap. 14. 2) Cap. 2.

3) Ut et contraria ipsi filio ascriberemus, mortalitatem, accessibilitatem. Cap. 15.

4) Amentia.

Sohnes nicht ertragen konnten, und sie hätten den Vater geschaut, so glaube ich, würden sie dort gestorben sein." Er sagt von der Geburt und dem Leiden des Sohnes: „Auch vom Sohn würde dies nicht zu glauben sein, wenn es nicht geschrieben wäre; vielleicht wäre es vom Vater auch dann nicht zu glauben, wenn es geschrieben wäre[1])." So erscheint ihm dies nämlich als ein innerer Widerspruch, als etwas mit dem Wesen des Vaters durchaus Unvereinbares, und wir erkennen aus einem solchen Ausspruch, wie der Sinn der Worte, von denen wir vorher schon gesprochen haben, credo, quia ineptum, in dem Gedankenzusammenhang dieses Alles gern auf die Spitze stellenden Mannes wohl zu beschränken ist. So scheint es ihm als unmöglich, daß der Vater selbst vom Himmel herabkomme, und auf Erden erscheinen sollte, wobei wir immer seine von sinnlicher Anschauung nicht ganz freien Vorstellungen berücksichtigen müssen. Er sagt[2]): „Du hast den Sohn auf Erden, den Vater im Himmel. Es ist dies keine Trennung, sondern nur eine göttliche Anordnung. Uebrigens wissen wir, daß Gott auch in den Abgründen ist, und überall gegenwärtig, aber vermöge seiner Kraft und Macht, daß auch der Sohn als von ihm unzertrennlich überall mit ihm ist. Doch wollte der Vater, daß während seiner Erscheinung als Mensch der Sohn auf Erden wohnen sollte, er selbst aber im Himmel verharre; wohin auch der Sohn blickend zu dem Vater betete, wohin uns richtend er auch uns beten lehrt. Da er selbst überall ist, wollte er doch den Himmel zu seinem besondern Wohnsitz haben." Die Patripassianer, die sich um das Dialektische wenig bekümmerten, bei denen das Gefühl das Vorherrschende war, sie pflegten die Einwendungen, die man gegen ihre Lehre, daß der Vater auf Erden erschienen sei, machte, zurückzuweisen mit dem Wort, das die einfachen Gläubigen unter den Laien auf alle Schwierigkeiten, welche man dem, was bei ihnen

1) Cap. 16. 2) Cap. 23.

Sache fester Ueberzeugung war, entgegenhielt, zu antworten pflegten: Gott ist Alles möglich. „Aber — so sagt Tertullian[1]) in ihrem Namen — für Gott ist nichts schwer, wer sollte dies nicht wissen? Was in der Welt unmöglich ist, ist Gott möglich; und Gott hat das Thörichte der Welt erwählt, um die Weisen zu Schanden zu machen. Alles das lesen wir. Also, sagen sie, war es Gott nicht schwer, sich selbst zugleich zum Vater und Sohn zu machen gegen die Art, wie es in menschlichen Dingen ist.“ Wenngleich nun aber Tertullinn selbst die Einwendungen, welche ihm in Sachen des Glaubens gemacht wurden, gern so zurückschlug, sagt er doch hier: „Aber wenn wir auf eine so schroffe Weise bei Allem, was wir willkürlich behaupten, diesen Ausspruch anwenden, so werden wir was wir wollen, von Gott erdichten können, als wenn er etwas gethan habe, weil er es gethan haben könnte.“ Es sei eben die Frage, ob er etwas gethan habe. Freilich, eine andere Bestimmung dessen, was bei Gott als möglich gedacht werden könne, hinzuzufügen, lag ihm fern; wir könnten aber wohl aus dem, was er selbst an andern Stellen sagt über das Verhältniß der ratio zu Gott, eine solche Bestimmung ableiten. Obgleich er nun Gott den Vater als den Allmächtigen, der in keine Beschränkung eingehen könne, von dem Sohne als dem aller Selbstbeschränkung sich Unterziehenden unterschied, so trug er doch kein Bedenken, auch diesem das Prädikat des Allmächtigen beizulegen[2]). Der Sohn des Allmächtigen sei ebenso allmächtig wie Gott, als Sohn Gottes[3]). Wenn nun von der einen Seite seine sinnliche Anschauungsform den Tertullian in dem Subordinatianismus verharren ließ, so streitet doch damit das Prädikat des Allmächtigen, das er dem Sohne beilegte, und es lag in solchen Prädikaten der Anstoß dazu, den Subordinatianismus abzustreifen.

---

1) Cap. 10. 2) Cap. 17.

3) Cum et filius omnipotentis tam omnipotens sit quam deus de filius.

Tertullian war der Erste, der in dem Streit mit den Monarchianern auch die Lehre vom heiligen Geist hervorhob. Praxeas scheint sich darauf gar nicht eingelassen zu haben. Wie die ganze Dreieinigkeitslehre in dem historischen Christus ihren Mittelpunkt hat, und alle Spekulation darüber von der Beziehung zu ihm ausging, so war auch zuerst nur von der Logoslehre die Rede. Es kann sein, daß Tertullian durch die Richtung, welche der Montanismus seinem religiösen Nachdenken gab, mit der Lehre vom heiligen Geist, die er, wie wir gesehen haben, schon früher hatte, mehr sich zu beschäftigen veranlaßt wurde. Wenn er die Lehre von einer menschlichen Seele in Christo in dem Gegensatz mit dem Patripassianismus, der ihn wohl dazu veranlassen konnte, nicht geltend machte, so war ihm doch die Lehre vom heiligen Geist zu wichtig, um sie nicht bei diesem Gegensatz mit zur Sprache zu bringen. Die Lehre vom heiligen Geist ist ihm ein nothwendiges Moment bei der *οἰκονομία*, die der *μοναρχία* zur Seite gehen muß. Er dehnt die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens, der una substantia, ausdrücklich auch auf den heiligen Geist aus mit verhältnißmäßiger Subordination und einem Stufenunterschied wie beim Sohne Gottes. Er nennt so[1]) den heiligen Geist den tertius gradus in der Trinität, und sagt von ihm, daß er vom Vater durch den Sohn entsprossen sei, also der Sohn das Vermittelnde für das Werden des heiligen Geistes; — jene Anschauungsweise, die noch länger fortwirkte, als auch schon der Subordinatianismus überwunden war. Er bedient sich der Vergleichung[2]), der heilige Geist sei der dritte nach dem Vater und Sohn, gleichwie die Frucht das Dritte nach der Wurzel und der Staude[3]), und das Dritte aus der Quelle der aus dem Fluß entspringende Bach, und das Dritte

1) Cap. 4. 2) Cap. 8.

3) Sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex a radio.

das Licht von dem Strahl aus der Sonne. Bei diesen Vergleichungen hat Tertullian wie den Stufenunterschied so das durch per ausgedrückte Vermittelnde des Ursprungs im Sinne. Er beruft sich darauf, an der buchstäblichen Auffassung festhaltend, daß Christus in jenen letzten Verheißungen des Paraklet bei Johannes jenen als einen Dritten von sich und dem Vater ausdrücklich unterscheide [1]). Der damalige Subordinatianismus kam mit der nachnicänischen Orthodoxie in der beschränkt-buchstäblichen, aus dem Zusammenhang gerissenen Auffassung dieser Worte und in der Art, wie sie gequält wurden zum Besten der Dogmatik, überein. In dem Selbstgespräch Gottes bei der Menschenbildung in der Genesis findet Tertullian die Beziehung zu dem Sohn und dem heiligen Geist; er sagt [2]): „Wie er mit ihnen den Menschen schuf, und ihn schuf als einen ihnen ähnlichen, mit dem Sohn, der den Menschen anziehn, mit dem heiligen Geist, der ihn heiligen sollte." So findet er hier in der Schöpfung vorgebildet, was einst der λόγος und der heilige Geist in der Menschheit wirken sollte; so betrachtet er insbesondere den λόγος als das Urbild des Menschen. „Er war es, — sagt er — nach dessen Bilde der Mensch geschaffen wurde, nach dem Bilde des Sohnes, der, da er Mensch werden sollte, auf eine gewissere und wahrere Weise den Menschen sein Bild nennen ließ, der damals aus der Erde gebildet werden sollte, das Bild und die Aehnlichkeit jenes wahren Menschen." So nennt er den heiligen Geist den dritten Namen der Gottheit, den Verkündiger der Einen monarchia, aber auch den Ausleger der oeconomia in dem angegebenen Sinn, wenn Einer die Aussprüche seiner neuen Prophetie gelten lasse, und den Führer in alle Wahrheit, welche ist in dem Vater, Sohn und heiligen Geist [3]).

Tertullian wendet demnach den Begriff der Einheit des Wesens mit jener Abstufung auf den Vater, Sohn und heili-

---

1) Cap. 9. 2) Cap. 12. 3) Cap. 30.

gen Geist an. Er behauptet gegen die Patripassianer die Lehre von der Monarchie mit dieser Dreiheit vereinigen zu können, indem er sagt: auch so sei der Eine Alles, während von dem Einen Alles herrühre, durch die Einheit des Wesens [1]). Nachdem er jene schon oben angeführten Vergleichungen mit Naturverhältnissen gebraucht hat, setzt er hinzu [2]): „Es entfremdet sich doch nichts von seinem Urquell, von dem es seine eigenthümlichen Eigenschaften ableitet. So steht die Dreiheit, welche durch zusammenhängende Stufen von dem Vater sich ableitet, mit der Monarchie nicht in Widerspruch." Er nennt Eine substantia in drei zusammenhängenden Wesen [3]). So sagt er gegen die Monarchianer, welche das unus ambo allein geltend machten [4]): „Dem Sohne unbeschadet kann mit Recht der einige Gott Der genannt werden, dessen der Sohn ist. Denn es hört Der, welcher einen Sohn hat, nicht auf, der Einzige zu sein, nämlich seinem eignen Namen nach, so oft er ohne den Sohn genannt wird. Ohne den Sohn wird er aber genannt, wenn er vorzugsweise als die erste Person bezeichnet wird. Daher ist der Eine Gott der Vater, und kein anderer außer ihm." Indem sich Tertullian auf die Stelle Joh. 10, 28 ff. beruft, sagt er: „Wenn Zwei männlichen Geschlechts in der Form des Neutrums Eins genannt werden, was sich nicht auf die Einzelnheit, sondern die Einheit bezieht, auf die Aehnlichkeit, auf die Verbindung, auf die Liebe des Vaters, welcher den Sohn liebt, und den Gehorsam des Sohnes, der dem Willen des Vaters gehorcht. Indem er sagt: Wir sind Eins, ich und der Vater, so zeigt er, daß es Zwei sind, welche er gleichsetzt und verbindet [5])." Das Einssein, sagt er [6]), beziehe sich auf die Einheit des Wesens, nicht die

1) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem. Cap. 2.

2) Cap. 8.

3) Una substantia in tribus cohaerentibus.

4) Cap. 18. 5) Cap. 22. 6) Cap. 25.

Einheit der Zahl. Wir sehen hier, wie Tertullian auch in Beziehung auf diese Lehre, gleichwie in andern Beziehungen der christlichen Entwicklung, den Uebergangspunkt zwischen zweien Entwicklungsstadien bildet, einer alten und einer neuen Zeit, dem ältern Subordinatianismus und der schärferen Auffassung der Wesenseinheit bei der Dreiheit. Er ahnt wohl die wahre Bedeutung der Trinitätslehre für die aus dem Christenthum hervorgegangene Entwicklung des Gottesbewußtseins, wenngleich er es noch nicht begrifflich klar zu entwickeln wußte. Es schwebt ihm nämlich vor, daß, wie die Lehre von dem sich offenbarenden und mittheilenden Gott, der die Kluft zwischen sich und der Schöpfung selbst vermittele, den christlichen Standpunkt von dem gesetzlichen, nur die unendliche Kluft zwischen dem über Alles erhabenen Gott und der Schöpfung festhaltenden Monotheismus unterscheidet, also die Lehre von dem Vater, Sohn und Geist das charakteristisch Christliche im Gegensatz mit dem Alttestamentlichen bezeichnet. Er sagt darüber[1]): „Es ist das die Sache des jüdischen Glaubens, so an Einen Gott zu glauben, daß du den Sohn ihm nicht beigesellen wolltest und nach ihm den heiligen Geist. Denn welcher andere Unterschied als dieser kann zwischen uns und ihnen bestehen? was ist das eigenthümliche Wesen des Evangeliums? was der eigentliche Kern des neuen Testaments, wenn nicht seitdem der Vater, Sohn und heilige Geist, als drei geglaubt, den Einen Gott darstellen? So wollte Gott das Heiligthum erneuen, daß man auf neue Weise an ihn als Einen glauben sollte durch den Sohn und heiligen Geist."

Wir haben nur noch Tertullians Schrift gegen die Juden in dieser Klasse seiner Schriften zu erwähnen. Ein entscheidendes inneres Merkmal montanistischer Denkart findet sich in dieser Schrift nicht; aber der Gegenstand der Schrift, Vertheidigung des Christenthums gegen

1) Cap. 31. 2) Adversus Judaeos.

die Juden, ein Gegenstand von so allgemeiner Beschaffenheit, der mit den Streitpunkten zwischen den beiden Parteien in gar keiner Verbindung stand, über den alle Christen gleich denken mußten, ein solcher Gegenstand konnte natürlich keine Veranlassung geben, dies Eigenthümliche hervortreten zu lassen. Indessen könnte ein äußerliches chronologisches Merkmal beweisen, daß Tertullian als Verfasser dieses Buches schon Montanist war. Es ist ja gewiß, daß er das Werk gegen den Marcion in montanistischer Denkart geschrieben hat. Nun enthält das dritte Buch jenes Werkes viele größere Stellen, welche in dem Buche adversus Judaeos sich wörtlich wiederfinden. Da diese Stellen aber in dem dritten Buche gegen den Marcion, wo sie stehn, nothwendig zum Zusammenhang passen, hingegen nicht so in dem Buche adversus Judaeos, so müßte man daraus folgern, daß Tertullian jene Stellen aus dem früher von ihm geschriebenen Buche entlehnt habe. Aber dieser Beweisgrund fällt, wenn es sich zeigt, [1]) daß jene Stellen auf eine so unnatürliche Weise hier eingezwängt sind, daß man unmöglich eine fremde Hand, welche sie aus dem natürlichen Zusammenhang in dem Buche gegen den Marcion herausgerissen hat, verkennen kann; so wie der letzte Theil des Buchs vom Anfang des neunten Kapitels an überhaupt als eine größtentheils aus erstgenannter Quelle entlehnte Kompilation erscheint. Es ist demnach das Buch adversus Judaeos nur bis zum Anfang des neunten Kapitels als Werk Tertullians anzuerkennen; und da dasselbe nur ein Fragment ist, so können wir um desto weniger darüber entscheiden, ob es Tertullian als Montanist verfaßt oder nicht.

Die Veranlassung zu dieser Schrift gab eine Disputation zwischen einem zum Judenthum übergetretenen Heiden und einem Christen. Da bei derselben die gehörige Ruhe gefehlt, und es wegen der tumultuarischen Theilnahme von beiden Parteien zu keinem befriedigenden Resultat hatte kommen können,

1) S. den Exkurs.

so beschloß Tertullian, diesen Mangel durch eine schriftliche ungestörte Entwicklung zu ersetzen; wenn hier nämlich eine solche Thatsache zum Grunde liegt, und dies nicht etwa bloß zur Form der Einkleidung gedichtet worden.

Die Art, wie er über die stufenmäßig fortschreitende Entwicklung der christlichen Sittenlehre sich erklärt, sieht freilich seinen montanistischen Erörterungen ganz ähnlich; doch ist nichts darin von der Art, daß es kein Anderer als ein Montanist gesagt haben könnte. „In dem ersten, dem Adam gegebenen Gesetze — sagt er — finden wir alle jene Gebote enthalten, welche nachher durch Moses weiter entwickelt worden. Das Werk desselben Gottes: dies ursprüngliche Gebot vorauszuschicken, und nachher das ganze Gesetz an dessen Stelle treten zu lassen, das Werk desselben Gottes, der zuerst begonnen hatte, die Gerechten zu bilden, nachher ihre Bildung weiter zu entwickeln. Was Wunder, wenn Der, welcher angefangen hat, zur Vollendung führt [1]." Indem er die Erfüllung der messianischen Weissagungen erweisen will, sagt er [2]): „An wen anders haben alle Völker geglaubt, als an den schon erschienenen Christus?" Dann nach der Aufzählung vieler Völker (wobei wohl manches Uebertriebene, z. B. „die den Römern unzugänglichen Orte Britanniens sind doch Christo unterthan," wenngleich Tertullian in dem, was bis zur damaligen Zeit schon geschehen war, mit Recht die in dem Charakter des Evangeliums liegende Fähigkeit, zu allen Völkern ohne Unterschied zu gelangen, sich offenbaren sah): „An allen diesen Orten herrscht der Name des schon erschienenen Christus, vor ihm sind die Thore aller Städte offen, vor ihm sind alle ehernen Riegel zerschmettert. Obgleich auch dies geistig zu verstehen ist, insofern die Herzen der Menschen, welche auf mannich-

---

1) Nec adimamus hanc Dei potestatem, pro temporum conditione legis praecepta reformantem in hominis salutem. Auf diesen Grundsatz beriefen sich ja gerade die Montanisten zur Vertheidigung der neuen Gesetze, welche ihre Propheten vorschreiben wollten. Cap. 2.

2) Cap. 7.

fache Weise von dem bösen Geiste eingenommen sind, durch den Glauben an Christum geöffnet worden. Wer anders hätte über Alle regieren können, als Christus, der Sohn Gottes, von dem es verkündigt worden, daß er ewig über alle Völker regieren werde? Christi Reich und Namen erstreckt sich überall hin, es wird Allen überall gleicher Antheil daran verliehen; bei ihm gilt kein König mehr, keiner der Barbaren findet bei ihm ein geringeres Maaß der Seligkeit, er verhält sich zu Allen auf gleiche Weise, er ist Allen König, Allen Richter, Allen Gott und Herr." Wenn nun Tertullian die so oft von den Antimontanisten benutzte Stelle: Das Gesetz und die Propheten bis zum Johannes, gleichfalls darauf anwendet, daß mit der Erscheinung Christi das ganze Prophetenthum geschlossen sei, so könnte man hier etwas Unmontanistisches finden. Doch er wollte hier nur sagen, daß das jüdische Prophetenthum, dessen Bestimmung es war, auf den zukünftigen Messias hinzuweisen, geschlossen sei, was ja auch ein Montanist sagen konnte, daß von der Taufe Christi an alle Fülle der Geistesgaben auf Ihn übergehn sollte.

Hieronymus [1]) führt von Tertullian ein zur Vertheidigung des Montanismus geschriebenes Werk an, welches von der Ekstasis handelte in sieben Büchern, von welchen das siebente gegen den Kirchenlehrer Apollonius gerichtet gewesen. Der von dem Verfasser des Praedestinatus lib. 1 haer. 26 gegebenen Nachricht zufolge wäre dieses letzte Buch gegen den Apollonius und den römischen Bischof Soter zugleich gerichtet gewesen. Es ist allerdings die Annahme, daß der römische Bischof Soter sich schon gegen den Montanismus erklärt hatte, nicht unmöglich, wenn [2]) Eleutheros für jenen Zeitgenossen des Praxeas, der durch ihn umgestimmt worden, gehalten werden könnte. Aber der Verfasser jenes Sektenverzeichnisses ist bekanntlich ein sehr unglaubwürdiger Schriftsteller,

1) De viribus illustr. cap. 53. 2) S. oben.

wie es sich auch darin zeigt, daß er den Soter gegen Tertullian schreiben läßt. Doch was er aus jenem Buch anführt, ist zu bestimmt, als daß wir es geradezu für falsch erklären könnten. Nach jener Angabe hätte er in jenem Buch die Montanisten gegen die falschen Beschuldigungen vertheidigt, die Streitpunkte zu vermindern gesucht, sich darauf berufen, daß die Montanisten dasselbe Passah mit der römischen Kirche feierten, wie dieselben Sakramente; als Streitpunkte nur das Verbot der zweiten Ehe und die Anerkennung der montanistischen Prophezeiungen über die letzten Zeiten gelten lassen. Was das Erste betrifft, so würde daraus hervorgehen, daß die Montanisten in der Bestimmung der Passahfeier von dem kleinasiatischen Gebrauch sich entfernt hätten; und allerdings wird dies durch das, was wir oben [1]) über die Feier des Ostersabbaths angeführt haben, bestätigt. Wenn der erste Theil des Buchs „gegen die Juden" von Tertullian herrührt, und von ihm als Montanist geschrieben worden, würde ja auch daraus folgen, daß die Montanisten die letzte Passahmahlzeit Christi für keine eigentliche Passahmahlzeit gehalten, sondern auf den 13ten des Monats Nisan gesetzt und den 14ten als den Todestag Christi angenommen hätten [2]). Diese Annahme, welche mit dem johanneischen Evangelium übereinstimmt, könnte auf Kleinasien zurückweisen. Was das Zweite betrifft, so würde daraus, wenn Tertullian nur diese zwei Streitpunkte übrig ließe, hervorgehen, daß diese Richtung mit der Zeit keine schroffere, sondern eine mildere geworden wäre, und es könnte uns dies veranlassen, eine Schrift, wie das Buch vom Gebet, der spätern Zeit des milder gewordenen Tertullian zuzuschreiben. Doch müssen wir immer bedenken, wie unsicher die Quelle ist, aus der wir jene Nachricht genommen haben.

---

1) S. oben S. 293. 4.

2) Adv. Judaeos cap. 8: Die prima azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam, a Moyse fuerat praeceptum.

Es ist allerdings wohl denkbar, daß, wie es manche Abstufungen zwischen den schrofffsten Widersachern der Montanisten, den Alogern und den entschiedenen Anhängern des Montanismus gab, Tertullian, der früher von einer dem Montanismus nur verwandten Geistesrichtung zum entschiedensten Montanismus übergegangen war, nachher wieder seine Denkweise mehr mildern, nur Manches von dem Einflusse des Montanismus beibehaltend, zu einer mehr vermittelnden Richtung übergegangen wäre, und dies würde mit den vorhin angeführten Nachrichten übereinstimmen. Als Beleg dafür könnte dienen, daß sich zu Karthago eine kleine Gemeinde der Tertullianisten, welche weder der montanistischen Partei noch der katholischen Kirche sich anschloß, bis zur Zeit des Augustin, der sie allmälig ganz hinschwinden sah, sich erhalten hat[1]). Ein sicherer Beweis ist dieses freilich noch nicht.

1) Augustin. de haeres. h. 86: Postmodum (Tertullianus) etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus, sua conventicula propagavit.

Anhang.

Exkurs über den letzten Theil der Schrift adv. Judaeos.

Schon Semler hat auf die verdächtige Beschaffenheit dieses Buches (s. den V. Band von dessen Tertullian) aufmerksam gemacht, und es einem Jeden nahe gelegt, sich von der Unächtheit des letzten Theiles durch Vergleichung der aus dem dritten Buche gegen den Marcion entlehnten Stücke zu überzeugen. Wir wollen, um das Verhältniß des letzten Theiles dieses Buches zu dem III. B. gegen den Marcion zu erkennen, einige Stellen, die in beiden Schriften vorkommen, nach dem Zusammenhang, in welchem sie an beiden Orten sich finden, mit einander vergleichen. Tertullian wollte im Anfang des neunten Kapitels adv. Jud. beweisen, daß die Geburt Jesu durch die Propheten vorhergesagt worden, und er hatte zuerst die Stelle aus Jes. 7 wörtlich citirt. Mit dieser Citation scheint das Buch des Tertullian, das durch irgend einen Zufall unvollendet geblieben, geschlossen zu haben. Da nun Tertullian in dem dritten Buch gegen den Marcion zu beweisen gesucht, daß der von den Propheten vorherverkündigte Messias, der Messias des Demiurgos nach Marcion, kein anderer als Jesus Christus sei, so meinte Einer, daß er diese Beweisführung recht gut zur Ergänzung jenes Bruchstückes benutzen könne. Lib. III. c. Marcion. ist am Ende cap. XI. Itaque — vorhergegangen. Dann die Aufforderung an Marcion cap. 12

init., seine Antithese zwischen dem Messias des Demiurgos und Christus bei jener Stelle des Jesaias durchzuführen: Provoca nunc, ut soles, ad hanc Esaiae comparationem Christi. Seine Vordersätze: Primo . ., inquis, dehinc. . . . Der Schluß: Porro, inquis. Der Ergänzer, der dies vor Augen hat, fällt so ein: Itaque dicunt Judaei: Provocemus . . . zuletzt: Porro inquiunt. Für den Marcion, der vom Hebräischen schwerlich etwas wußte, paßt nun wohl das Argument, daß Jesus doch nicht Immanuel geheißen habe, und Tertullian mußte ihn an den in dem Worte Immanuel liegenden Begriff erinnern. Nicht so gut paßte es sich, wenn der ungeschickte Ergänzer diesen Einwurf dem Juden in den Mund legte. Und er hat doch im Vorhergehenden nicht bloß von Proselyten aus den Heiden, die auch wohl die Bedeutung jenes Namens von ihren jüdischen Lehrern erfahren haben konnten, sondern von Juden überhaupt gesprochen. Sodann paßt es wohl, wenn Tertullian zu dem Marcion, auf die Barbarei der in den Gegenden des Pontus wohnenden Völker anspielend, sagt: „Aliud est, si penes Ponticos, barbaricae gentis infantes," nicht so gut dieselben Worte auf die Juden angewandt in dem Buch adv. Jud.: „Aliud est, si penes vos." Marcion beschuldigte den Demiurgos, daß er etwas Unmögliches verheißen. Die Geburt durch eine Jungfrau: „Sed et virginem, inquit, natura parere non patitur, et tamen creditur prophetae." Tertullian antwortet darauf: „Et merito." Aber wie paßt sich im Munde der Juden eine solche Einwendung, welche die Glaubwürdigkeit der Propheten in Zweifel setzt: „Sed et virginem, inquiunt, parere natura non patitur, et tamen credendum est prophetae." Juden würden eher von Anfang an die Richtigkeit der Uebersetzung angefochten haben. So unverständig war Tertullian nicht, einem Juden etwas von der Art in den Mund zu legen. Er würde dies übergangen, und nur das Folgende gegen die Uebersetzung der Stellen Gerichtete hervorgehoben haben. In dem Buche gegen

Marcion paßt recht gut dies: Denique et Judaei, da er sagen will: Endlich sogar die Juden können bei ihrer falschen Auslegung der Stelle durch dasselbe Argument, welches euren Angriff auf die Autorität des Propheten zurückschlägt, widerlegt werden. Aber nicht so adv. Jud., wo Tertullian zu denselben Personen zu reden fortfahren soll: Denique si ....., was zu dem Vorhergehenden, an dieselbe Person Gerichteten eigentlich gar nicht paßt. Tertullian argumentirt adv. Marc. in Beziehung auf die Stelle aus dem Jesaias so: Nur etwas Wunderbares, wie die Geburt von einer Jungfrau, paßt hier in den Zusammenhang; denn es sollte dadurch auf das Folgende aufmerksam gemacht und vorbereitet werden, wie von einem Kinde so große Dinge sich verkündigen ließen, nämlich nur von einem Kinde, das auf so wunderbare Weise geboren. „In signum ergo disposita virgo et mater merito creditur, infans vero bellator non aeque (das soll kein eigentliches Wunder sein, wenn man es nur nicht buchstäblich, sondern der geistigen Deutung nach, richtig versteht). Nec hoc utique in signum est maliliae non assentaturi, die heilige Kindesunschuld, et hoc enim infantiae est, sed accepturi virtutem Damasci“ u. s. w., nämlich das auf diese Weise konnte doch nur von einem solchen Kinde prädicirt werden, von welchem gesagt werden konnte, es werde in dem nachher erörterten geistigen Sinne u. s. w. Der Ergänzer des Buchs adv. Jud. scheint aber hier die dunkeln Worte Tertullians nicht verstanden zu haben. In dem „accepturum virtutes Damasci,“ das nach Tertullian richtig verstanden zwar auch auf etwas Außerordentliches, aber doch auf kein solches Wunder, keine „novitas monstruosa“ wie die Geburt von einer Jungfrau hinweisen sollte, meinte er auch im Gegensatz gegen das Natürliche die Unschuld des Kindes ein mirabile signum finden zu müssen. Da Tertullian den Genitiv accepturi hat scil. infantis mit dem Vorhergehenden verbunden, macht jener daraus „accepturum“ und schließt: „hoc est mirabile signum.“

Tertullian wendet die Stelle des Jesaias auf die Ankunft der drei Magier an: „Das war die Huldigung von Damaskus, denn Damaskus gehörte zu Arabien, die Huldigung der Könige Arabiens, denn die Magier waren oder repräsentirten symbolisch Könige (nam et magos reges fere habuit oriens)." Tertullian sagt daher zu dem Marcion: er solle nur dem Evangelium der Wahrheit, da er bekanntlich die Kindheitsgeschichte Christi überhaupt verwarf, dessen ursprüngliche Gestalt wiedergeben, die Erzählung von den Magiern an ihrem Platze stehen lassen, so werde er Alles erfüllt finden: „Redde evangelio veritatis, quae posterior detraxisti. Maneant orientales illi magi," d. h. sie sollen stehen bleiben, nicht weggestrichen werden. Auf eine ganz abgeschmackte Weise hat nun aber der Ergänzer diese nur auf den Marcion passenden Worte in seine Kompilation mit hinübergenommen, ohne sie nach der verschiedenen Beziehung zu verändern, und so kommt daher gar kein rechter Sinn heraus. Was soll das heißen: immo reddite veritati (veritas bezieht sich ja nur auf die evangelische Geschichtserzählung), quae credere non vultis. Dann maneant orientales illi magi ... Wo sollen sie bleiben? Pamelius meinte, daß maneant hier für expectent stände; aber auch das giebt keinen passenden Sinn; und überhaupt muß nach dieser Vergleichung dieser beiden Stellen jeder Erklärungsversuch wegfallen. In dem Buche adv. Jud. cap. 10 war gesagt worden, daß der erschienene Messias als Lehrer und als mit göttlicher Macht Wirkender den Verkündigungen der Propheten entsprechen mußte. Sodann von beiden Beziehungen: „Sed de utroque titulo sic disponam; itaque specialiter dispungamus ordinem coeptum. Wie das sic mit dem itaque specialiter hier zusammenhänge, kann man durchaus nicht einsehen. Wenn man aber die Stelle im dritten Buche gegen den Marcion vergleicht, so sieht man leicht, wie das Unzusammenhängende entstanden, indem das hier vorhandene Mittelglied, das den

Zusammenhang erhielt, weggelassen wurde, weil es allerdings zu dem Inhalt des Buchs adv. Jud. nicht gepaßt hätte. Nämlich in diesem III. Buche adv. Marc. heißt es so: „Sed de utroque titulo sic disponam, ut quoniam ipsum quoque Marcionis evangelium discuti placuit, de speciebus doctrinarum et signorum illuc differamus quasi in rem praesentem; hic autem generaliter expungamus ordinem coeptum.“ Der Interpolator begnügte sich bloß statt des adversativen autem, das nach der Auslassung des Mittelgliedes nun gar nicht mehr paßte, ein itaque zu setzen, das doch auch noch keinen rechten Zusammenhang bilden konnte, und statt des generaliter, vielleicht geleitet durch das vor Augen liegende speciebus, ein specialiter zu setzen, um anzuzeigen, daß er sich nur auf die eine species, die praedicatio hier einlassen wolle. — In dem 14. Kapitel des Buches adv. Jud. wird ein Abschnitt aus dem 7. Kap. des lib. III. adv. Marc. mit der Einleitung aufgenommen, so daß aus dieser Einleitung die nur für das Buch gegen den Marcion passenden Mittelglieder wieder weggelassen werden; aber auch das Beibehaltene durchaus nicht so gut zusammenhängt, wie dort in der Beziehung auf jene Mittelglieder. Dort: Discat nunc haereticus ex abundanti cum ipso licebit Judaeo, rationem quoque errorum ejus, a quo ducatum mutuatus.“ Hier in dem Buche adv. Judaeos: „Discite nunc ex abundantia erroris vestri ducatum.“ Weder das ex abundanti, noch das ducatum paßt hier so gut als dort.

Inhalt.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.



